

## ORIZZONTE FILOSOFICO

---

nuova serie a cura di Roberto Mancini

La nuova serie di questa collana, fondata da Italo Mancini, si propone come un'apertura di percorsi che diano conto della fecondità del pensiero filosofico più recente. Percorsi innovativi in quanto gettano una luce inattesa sull'esistenza singola e collettiva. I volumi della collana mettono a tema questioni cruciali del nostro tempo, che saranno trattate sulla scorta del riferimento alle voci più autorevoli, eppure non di rado poco studiate, del panorama filosofico contemporaneo. Caratteristica di fondo della collana è la sua impronta dialogica, nel senso che sia l'opera dei pensatori presentati nei singoli volumi, sia gli autori di questi ultimi esprimono tendenze differenti, senza alcuna omologazione a un'ortodossia di scuola o di visione del mondo. Comune a tutti è piuttosto la pratica della filosofia come sapere ermeneutico e testimoniale rispetto ad una verità che convoca all'incontro e al dialogo.

Questo volume è stampato con il contributo  
del MIUR - Cofinanziamento Progetti di Ricerca  
di Rilevanza Nazionale 2004

CARLA CANULLO

---

**L'ESTASI  
DELLA SPERANZA**

Ai margini del pensiero  
di Jean Nabert

CITTADELLA EDITRICE  
ASSISI

Progetto grafico della copertina  
ETTORE MARZANO

© Cittadella Editrice - Assisi  
1<sup>a</sup> edizione giugno 2005

ISBN 88-308-0819-9

Finito di stampare  
nel mese di giugno 2005  
da Tipografia Metastasio  
Assisi (Perugia)

---

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 aprile 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

*A Maria e Agnese*



## AI MARGINI DEL PENSIERO DI JEAN NABERT

FALSA INDICAZIONE

«*Confine*», diceva il cartello.

*Cercai la dogana.*

*Non c'era.*

*Non vidi, dietro il cancello,*

*ombra di terra straniera*

(G. CAPRONI, da *Il muro della terra*)

### 1. Ai margini

«Essere al limite: queste parole non formano ancora una proposizione, ancor meno un discorso. Ma in esse c'è già ciò da cui possono essere generate le frasi di questo libro»<sup>1</sup>: così Derrida, nel 1972, apriva il libro *Marges*. Il diritto di cittadinanza che l'idea di limite, margine, confine ha in filosofia è, oggi più che mai, cosa nota. Quest'idea dà risalto alla sottile e cruciale capacità del pensiero filosofico di aprirsi al suo altro, per andare a nominarlo o per dichiararne l'ineffabilità. Così, *peras*, *limes*, *Grenze*, limite, confine, ma anche *marge*, margine, e *limen*, soglia, sono diventati termini *familiari* al pensiero filosofico e alla sua scrittura.

«Occorreva, prosegue Derrida, che il proprio limite non le restasse estraneo [...]. La filosofia si è sempre attenuta a questo: pensare il suo altro. Il suo altro, ciò che la limita e di cui rivela l'essenza, la definizione, la produzione»<sup>2</sup>. Limite (o margine, o soglia) che la filosofia, però, non è sempre stata in grado di *maîtriser*, che non di rado l'ha sorpresa, rivelandosi più di quello che il sondaggio del luminoso pensiero poteva determinarne (e negarne, perché *omnis determinatio est negatio*); limite

---

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. I.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

(o margine, o soglia) non dominabile perché profezia dell'altro tentato. Altro che si rivela terra sconosciuta, forse, ma non straniera. Terra nella quale si può *transitare*, transire, passare perché, appunto, non è aliena, *estranea*: «“*Confine*”, diceva il cartello./*Cercai la dogana. Non c'era./Non vidi, dietro il cancello./ombra di terra straniera*». Terra che è medesima per l'altro con il quale sta in contiguità; terra che non è distinta dall'altro profetizzato dal medesimo “confine” che permette il passaggio verso il *suo* altrove. Un altrove talvolta temuto, come ciò che è nuovo e che, in quanto tale, inquieta la medesimezza. Timore che ha germinato quei tentativi che, cercando di *maîtriser* il limite, hanno provato a chiudere i confini del *proprium* per appropriarsi della profezia del confine, mettendo in atto una duplice strategia: la gerarchizzazione (del limite) e il racchiudere, l'implicare, *l'envelopper* (il limite). Con la sua opera, Derrida ha continuamente e costantemente *decostruito* questo duplice tentativo di *maîtriser la limite*, tentativo che nel 1972 era solo annunciato e che successivamente è stato declinato nelle forme ormai note.

Porre “questioni ai margini” e, prima di tutto, la questione del *margin*e implica la consapevolezza del fatto che non vi sono “margini bianchi” ma ai margini del testo ci sono altri testi, ai margini di un autore ci sono altri autori. Questione che pone il problema dell'interno/esterno del testo ma anche, quando si tratta di un testo filosofico, pone il problema dell'interno/esterno del pensiero che li si presenta. Interno/esterno che, essendo in contiguità, permettono lo scambio, il passaggio tra il *proprium* (di un pensiero filosofico) e il suo altro. *L'ouverture* è spettata al “margine” per spiegare il sottotitolo e il libro che esso introduce: *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*. Un margine, si diceva, ha il suo interno e il suo esterno. All'interno troveremo i testi dell'autore, all'esterno ciò che li fa decantare e le tematiche nelle quali s'introducono e che li introducono. Interno ed esterno saranno introdotti separatamente, non prima di aver ringraziato chi ha reso possibile questa ricerca.

In primo luogo il mio professore, Giovanni Ferretti, e il prof. Roberto Mancini, che ha ospitato queste pagine nella collana da

lui diretta. La mia gratitudine va anche a Philippe Capelle, presidente del “Fonds Nabert” di Parigi, che ha incoraggiato questa ricerca fin dall’inizio, accogliendo sempre e benevolmente ogni richiesta. Che Ada e Vincenzo, mio marito Sergio e gli amici che rendono quotidianamente certa la mia speranza conoscano, sempre di nuovo, il mio affetto. A Maria e Agnese è dedicato questo libro, perché la vita le renda sempre più certe dell’intreccio di speranza e amore:

Se l’amore scopre il non-essere nella vita, scopre il lato negativo di ciò che nella vita è più vivo – in accordo con la sua condizione di intermediario che realizza la contraddizione –, è lui che trasforma la morte vivente, cambiandone il senso. Ma qui si incontra con la speranza e si mette al suo servizio, nel momento più difficile, quello in cui la speranza si arresta per mancanza di argomento<sup>3</sup>.

## 2. Margini interni

Il margine interno di questo libro è, cosa che va da sé, l’opera di Jean Nabert. A questo autore saranno dedicati i tre capitoli che seguiranno, motivo per cui qui ci limitiamo a presentare quei tratti delle “sue” questioni filosofiche che ci stanno più a cuore. Jean Nabert è il filosofo della finitezza, del male, della solitudine, dello scacco. Ma Jean Nabert è anche il filosofo della religione, della libertà, del desiderio, del divino e di Dio. Non *semberebbe essere*, però, un filosofo della speranza, né il suo pensiero *semberebbe essere*, a tal proposito, interrogabile; del tutto incerto è anche il fatto che, in questa filosofia riflessiva, che rivendica espressamente la propria discendenza dal coscientismo di Maine de Biran, sia possibile parlare di *estasi*.

Se intendessimo l’estasi nel senso in cui è interpretata dalle diverse religioni, ossia come uscita da sé per tendere all’unione con Dio, non potremmo, in tal senso, interrogare Nabert<sup>4</sup>. Non

<sup>3</sup> M. ZAMBRANO, *L’uomo e il divino*, (tr. it. di G. Ferraro, a cura di V. Vitiello) Edizioni Lavoro, Roma 2001, pp. 251-252.

<sup>4</sup> Sul significato che l’estasi assume nelle diverse religioni si veda la voce *exstase* nel *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 2046-2189.

intenderemo l'estasi neppure secondo l'accezione nella quale è trattata da Heidegger<sup>5</sup> né nel modo in cui essa è indagata dalla psicologia<sup>6</sup>. Escludiamo queste accezioni perché sono di per sé escluse da Nabert. C'è un unico senso nel quale l'estasi può presentarsi nell'opera nabertiana, accezione che, non casualmente, rende possibile legare tra loro estasi e speranza. Estasi non è solo "essere fuori" ma è anche "apertura verso"; apertura il cui tratto appartiene a Nabert<sup>7</sup>. Gli appartiene perché tutta la sua opera è percorsa dalla tensione tra la condizione storica, finita e la corrente di assolutezza, l'affermazione dell'assoluto che attraversa l'esistenza. Il problema, allora, sta nel vedere in che modo finitezza e Assoluto s'incontrano nella coscienza, se tale incontro riproduca la più classica *ricomposizione* dello schema finito-infinito o se si tratti di altro. È nostra ipotesi che, appunto, "si tratti di altro" e proponiamo di chiamare "speranza" la *forma* di tale *ricomposizione*.

Così esordisce *Le désir de Dieu*: «Il desiderio di Dio si confonde con il desiderio di comprensione di sé. Esso sorge nella coscienza che sperimenta di essere capace in ogni istante di un recupero di sé, di ciò che è e di ciò che ha fatto, di una negatività che non smette mai di riguardarla e che la rende questa coscienza singola, in una soggettività dalla quale non può distaccarsi, e che contemporaneamente aspira ad una liberazione (*délivrance*), ad una giustificazione, nell'aspirazione verso la quale pulsa la possibilità della liberazione, la speranza della liberazione»<sup>8</sup>. La speranza della liberazione dal male vive, pulsa nella coscienza finita come *tensione verso la liberazione*, come *estasi della*

<sup>5</sup> Rinviamo, a tal proposito, ad *Essere e tempo* e alle estasi della temporalità lì descritte; su queste accezioni di estasi torneremo nel prossimo paragrafo.

<sup>6</sup> Come fa, ad esempio, Pierre Janet in *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris 1928, 2 voll.

<sup>7</sup> In tal senso parla dell'estasi J.-Y. LACOSTE sia in *Notes sur le temps: essais sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, (Puf, Paris 1990), sia in *Expérience et Absolu*, Puf, Paris 1994 (tr. it. di A. Patané, con introduzione di S. Ubbiali, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, [Cittadella Editrice, Assisi 2004], testi, anche questi, che riprenderemo).

<sup>8</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1996 (seconda edizione, con l'aggiunta dell'inedito *La conscience peut-elle se comprendre?*; prima edizione, Aubier Montaigne, Paris 1966).

*speranza*, come apertura della coscienza verso l'Assoluto che ha "in sé" e che scopre nel momento in cui la conduce "fuori di sé". La coscienza finita *spera* nella liberazione dal male perché vive della *speranza* di tale liberazione. Nell'*incipit* de *Le désir de Dieu* sembra riecheggiare anche un altro passaggio della sintetica e complessa opera nabertiana, annunciato nel *Saggio sul male*: «Dire che noi non siamo (realmente o effettivamente) ciò che siamo (assolutamente) significa concentrare in un'espressione il significato di un'esperienza emozionale alla quale nessun uomo può illudersi di sfuggire, per quanto perfetto e felice sia, comunque, il suo destino»<sup>9</sup>. Affermazione suggestiva che va, però, motivata, soprattutto perché la contemporanea e duplice presenza di un piano effettivo e assoluto nell'esistenza è affidata alla conferma che viene da un'esperienza *emozionale*.

Esperienza emozionale non è soltanto esperienza della sfera emotiva ma è esperienza che investe la forma stessa della coscienza, e dunque, anche quella speranza che è la forma, la figura del rapporto tra coscienza finita e assoluto. Speranza che è forma della tensione tra effettività e assoluto, che è forma dell'originarietà della singola esistenza finita. Speranza che non è soltanto il *non ancora* di un *già* presente ma è la forma nella quale la tensione tra effettività e assoluto si ricompone. E ancora, estasi della speranza perché la speranza de-localizza, genera un non-luogo che conduce l'esperienza fuori di sé *verso* un originario che l'esistenza at-tende, originario che è *altro* dalla finitezza ma che la incrocia per darsi da comprendere, da esperire, da sentire e provare *al fine di non essere anonimo inizio e perché la finitezza stessa sia esperita come speranza*. Finitezza "salutare"<sup>10</sup> di un incrocio di effettività e assoluto la cui la speranza è at-tesa di presenza, tensione nel presente.

Questi margini, qui soltanto tracciati, saranno declinati, nelle

---

<sup>9</sup> J. NABERT, *Essai sur le mal*, Cerf, Paris 1996<sup>3</sup>; tr. it. e introduzione a cura di C. Canullo, *Saggio sul male*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, p. 33.

<sup>10</sup> *La salutare finitezza dell'altro* è il titolo della conferenza presentata da B. Forte al convegno *Ermeneutiche della finitezza* (Macerata, 16-18 maggio 1996), pubblicato in G. FERRETTI (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza*, Iepi, Roma-Pisa 1998, pp. 89-115.

pagine che seguiranno, per il tramite di un movimento che va verso l'interno e verso l'esterno del pensiero nabertiano; pagine nelle quali sarà notata una duplice assenza, o mancanza: quella di un (*nostro*) commento puntuale dei testi di Nabert e l'assenza del confronto con la bibliografia dedicata all'autore. Per quanto riguarda il "nostro" commento dei testi di Nabert, rinviamo ad alcuni saggi a lui già dedicati<sup>11</sup>. Più grave è la seconda assenza, sulla quale ci attardiamo in queste prime pagine, così da precisare meglio i margini interni del pensiero del filosofo francese.

Il primo volume su Nabert apparso in Italia è *Desiderio di Dio e libertà in Nabert*<sup>12</sup> di G. Gioia, dove la densità del testo è arricchita dalla prefazione di X. Tilliette. Come già indicato dal titolo, l'autore segue in tutta l'opera nabertiana lo sviluppo di questi due temi centrali, desiderio e libertà, chiedendosi se sia possibile concepire la libertà come elemento di mediazione tra Dio e l'uomo. La risposta, positiva, è declinata per il tramite del desiderio: «Il tema del desiderio di Dio non significa legare semplicemente Dio al desiderio, ma, per Nabert, significa legarlo al divino, e quindi, alla libertà»<sup>13</sup>. Gioia ha successivamente scritto *Finitudine e cristo-logia*<sup>14</sup>, dove, dopo aver distinto tra finitudine e finitezza<sup>15</sup>, si sofferma sul Cristo tratteggiato dal-

---

<sup>11</sup> J. NABERT, *L'incontro dell'assoluto: la testimonianza*, in «Filosofia e teologia», 3/1997, pp. 577-593; *La soggettività e il male*, introduzione a J. NABERT, *Saggio sul male*, con introduzione e bibliografia a cura di C. Canullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, pp. VII-XXXII; *Finitezza, critica dell'ontologia e desiderio dell'Uno. Una lettura degli Inédits di Jean Nabert*, in C. CANULLO (a cura di), *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza. Saggi su Jean Nabert con un testo inedito del 1934*, Morlacchi, Perugia 2002; *Libertà e desiderio nella trama della vita. Variazioni su un tema di Jean Nabert*, in «Firmanà», 28/29 (2002), pp. 61-80; *Libertà e soggetto ne L'expérience intérieure de la liberté di Jean Nabert*, in G. FERRETTI, R. MANCINI (a cura di), *La dignità della libertà. Itinerari nel pensiero contemporaneo*, IEPI, Pisa-Roma 2003, pp. 137-159.

<sup>12</sup> G. GIOIA, *Desiderio di Dio e libertà in Nabert*, Enchiridion, Palermo 1984. Nel testo è presentata anche la traduzione dell'ultimo articolo pubblicato in vita da Nabert, *Le divin et Dieu* (tr. it. di G. GIOIA, *Il divino e Dio*, in *ibidem*, pp. 167-176).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>14</sup> G. GIOIA, *Finitudine e cristo-logia*, L'Epos, Palermo 2000.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 45-68.

l'“ateo” Nabert, leggendo l'opera di quest'ultimo alla luce della cristologia filosofica proposta da Tilliette.

Fabio Rossi, primo traduttore di Nabert<sup>16</sup>, è l'autore della più ampia e completa monografia italiana dedicata all'autore, dal titolo *Jean Nabert, filosofo della religione*<sup>17</sup>. Rossi dà un ampio resoconto sia delle posizioni della bibliografia nabertiana, sia dell'opera del filosofo francese, nell'intento di mostrare perché la filosofia di Nabert possa essere a pieno titolo definita una “filosofia della religione”, tesi sostenuta “contro” quella proposta da due dei più noti interpreti di Nabert, J. Baufay e P. Naulin (i quali ritengono che la filosofia di Nabert sia qualificabile come “filosofia religiosa”), e motivata sulla base di alcuni passi de *Le désir de Dieu*<sup>18</sup>.

Roberto Nebuloni ha indagato in modo circostanziato il tema della “filosofia riflessiva” di Lagneau e Nabert<sup>19</sup>, concentrandosi, per quanto riguarda il nostro autore, sul tema dell'assoluto che anima il movimento riflessivo della coscienza. Dell'autore ricordiamo anche l'articolo *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*<sup>20</sup>, che è stato il primo tentativo di mettere in luce i rapporti tra Ricoeur e il (meno noto) maestro, l'opera del quale è espressamente indicata tra le fonti del suo pensiero.

Al 1987 risale il volume di Maria Manganelli, *Motivazione e libertà in Jean Nabert*<sup>21</sup>, dedicato all'analisi della *thèse* di Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*<sup>22</sup>. I temi nabertiani

<sup>16</sup> Rossi ha tradotto il *Saggio sul male*, La Garangola, Padova 1974 e gli *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975.

<sup>17</sup> F. ROSSI, *Jean Nabert, filosofo della religione*, Benucci Editore, Perugia 1987.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 17-18; pp. 167-168.

<sup>19</sup> R. NEBULONI, *Certezza e azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Vita e Pensiero, Milano 1984.

<sup>20</sup> In «Rivista di filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 80-107.

<sup>21</sup> M. MANGANELLI, *Motivazione e libertà in Jean Nabert*, Marzorati, Milano 1987.

<sup>22</sup> J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, thèse principale pour le doctorat ès lettres, Puf, Paris 1924; Id., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, avec une Préface de P. Ricoeur, Puf, Paris 1994.

analizzati sono quelli della motivazione, della volizione e del ruolo che in esse è giocato dalla libertà. In quest'opera è ben chiarito il concetto di causalità, concetto che Nabert non spiegherà più nelle opere successive alla *thèse* del 1924, pur tornandovi costantemente.

Ultimo in ordine di pubblicazione è il volume *Essere e libertà nella filosofia riflessiva di Jean Nabert*, di Santino Cavaciuti<sup>23</sup>. La linea tematica svolta da questo volume è duplice: per un verso Cavaciuti, profondo conoscitore di tutta la filosofia riflessiva, inserisce Nabert nel contesto filosofico del suo tempo, approfondendone le fonti (in particolare Maine de Biran e Kant). Per altro verso, introduce Nabert nel più vasto alveo dell'"ontologia della libertà" che da tempo sta individuando e leggendo nella filosofia francese sviluppatasi tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX<sup>24</sup>.

Rossi, nel volume citato, fa un resoconto degli studi dedicati a Nabert in Francia e in Belgio fino al 1980<sup>25</sup>, esponendo e discutendo il nucleo centrale delle interpretazioni in essi proposte. Dopo il 1980, sebbene siano state riedite tutte le opere di Nabert e a lui siano stati dedicati, in Francia, due convegni<sup>26</sup>, non sono più apparsi studi in lingua francese sull'autore. Questo silenzio è stato di recente interrotto dalla pubblicazione del testo curato da Capelle e intitolato *Jean Nabert et la question du divin*<sup>27</sup>. Il

---

<sup>23</sup> S. CAVACIUTI, *Essere e libertà nella filosofia riflessiva di Jean Nabert*, Il Testimone, Lucca 1995.

<sup>24</sup> A questi margini interni del pensiero nabertiano ne aggiungiamo un ultimo non "marginale" per chi oggi voglia avvicinarsi a questo autore. Si tratta del "Fonds Nabert", che raccoglie libri di e sull'autore nonché altri manoscritti inediti, istituito presso la Bibliothèque de Fels dell'Institut Catholique di Parigi. In Italia, il "Fonds Nabert" è ospitato presso la biblioteca del Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Macerata.

<sup>25</sup> Cf. F. ROSSI, *Jean Nabert, filosofo della religione*, cit., pp. 35-176. Il 1980 è l'anno cui risale la pubblicazione dell'ultimo volume apparso in Francia su Nabert e il cui autore è P. Naulin (il volume in questione è *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, Presses de l'Université de Clermont-Ferrant, Clermont-Ferrant 1980).

<sup>26</sup> Entrambi organizzati a Parigi, il primo nel 1994 alla Sorbona, da E. Doucy, il secondo da Ph. Capelle presso l'Institut Catholique (1998).

<sup>27</sup> Éditions du Cerf, Paris 2003.

volume presenta sei contributi scritti dai membri del comitato scientifico del “Fonds Nabert” (Philippe Capelle, Emmanuel Doucy, Jean Greisch, Paul Ricoeur, Stéphane Robilliard, Maria Villela-Petit). Gli autori, cercando di mettere in luce l'attualità di tale pensiero, indagano soprattutto quelle che, tra le tematiche nabertiane, sono più vicine all'odierno dibattito filosofico. Tra queste ricordiamo la riflessione sulla finitezza, sull'ermeneutica, sul tema del divino e delle sue “necessarie” mediazioni; e ancora, la riflessione sulla tematica del desiderio e sulla necessità del superamento di un'onto-teo-logia che Nabert riteneva inefficace a rendere ragione dell'esperienza del divino e di Dio.

### 3. Margini esterni. Dell'esperienza, dell'estasi

“Margini esterni” sono questioni che, sebbene in apparenza siano, appunto, esterne (o addirittura estranee) ad un autore, ne vivificano il pensiero. Così, non di rado, nelle pagine dedicate a Nabert, debiti dichiarati o taciuti<sup>28</sup> affioreranno e si faranno evidenti unitamente all'evidenziarsi dell'assenza di altri illustri filosofi<sup>29</sup>. Il margine esterno nel quale, per questioni di contiguità, ci tratterremo, è rappresentato da due questioni: l'esperienza e l'estasi. Margine cui chiederemo, d'ora in poi, ospitalità.

---

<sup>28</sup> Tra questi ultimi, citiamo in particolare il volume di M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997. L'insistenza su alcuni temi nabertiani, in particolare l'assenza di Dio e la finitezza, è maturata anche come tentativo di confronto con questo testo. E sebbene non tutti i tentativi raggiungano, purtroppo, l'esito sperato, vogliamo comunque indicare con quale prospettiva le pagine che seguiranno, dedicate a Nabert, si propongono per lo meno di dialogare.

<sup>29</sup> Tra i filosofi che hanno messo a tema la speranza ricordiamo E. Bloch, M. Zambrano, G. Marcel. Un confronto più puntuale con le pagine scritte da questi filosofi, per quanto opportuno in un libro che legge un autore alla luce del tema della speranza, condurrebbe, però, lontano da Nabert. Ciò è vero soprattutto per Bloch, per il quale ci limitiamo a rinviare a *Il principio speranza* (tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, con introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994 [or. ted. *Das Prinzip Hoffnung*, 1959]; cf. inoltre G. CUNICO (a cura di), *Attualità e prospettive del “Principio speranza”*, La città del sole, Napoli 1998, e G. FERRETTI, *Utopia in eredità: Ernst Bloch e la teologia cristiana*, pubblicato in

Dell'esperienza, dell'estasi. Per una delle strane circostanze dalle quali le parole hanno avuto origine, esperienza ed estasi, nell'etimologia latina, condividono il medesimo prefisso linguistico: *ex-*. *Experientia* è formato da *ex-* e *periculum* e *peritus*, sostantivi che rientrano nell'area semantica del verbo *experior*, fare esperienza, provare. *Exstasis* è composto da *ex-* e dal verbo *sto, stare*, da cui deriva il verbo *exsto*, ossia "elevarsi al di sopra" ma anche "elevarsi in vista di" e dunque "verso". Entrambe condividono la tensione, "l'essere verso". In particolare, nell'esperienza è forte l'idea del passaggio, del transitare. Così,

*empeiria* in greco, *experiri* in latino, *Erfahrung* in tedesco, *esperienza* in italiano, *experiencia* in spagnolo: abbiamo sempre a che fare con la plurivocità sconcertante della radice indogermanica *per*. Quest'ultima connota sia il nemico e il pericolo (*periculum*), sia la traversata o il passaggio. Quali che siano le esperienze concrete cui tutti questi vocaboli si riferiscono, esse gravitano attorno ad un medesimo centro: l'idea di una traversata pericolosa, ossia di un'esperienza ad alto rischio, per definizione pericolosa. In tedesco, la stessa radice fa accostare tra loro il termine *Erfahrung*, che indica l'itinerario e la traversata, e il termine *Gefahr*: il pericolo<sup>30</sup>.

L'esperienza ha a che fare con il limite, la soglia, il *passaggio*. Ne è stato consapevole Ricoeur il quale, pur avendo sempre

---

*ibidem*, pp. 45-76 e in G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, vol. II: *Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 167-195). Ad eccezione di una breve citazione nelle battute conclusive, non dedicheremo spazio neppure al confronto di Nabert con María Zambrano. Quest'ultima, ne *L'uomo e il divino* (cit., p. 59), osserva che la storia della speranza è «la vera storia dell'uomo» e, commentando questo passo, Mancini osserva che «sperando [...] impariamo ad aspirare a una vita nuova perché liberata e trasfigurata» (R. MANCINI, *Tra delirio e rinascita. Il cammino umano nella filosofia di María Zambrano*, pro manuscriptu, p. 24). Pur non citando e commentando la filosofa spagnola, proporremo lo stesso tema interpretando come "trasfigurazione" della vita il legame che Nabert individua tra speranza e rigenerazione dell'essere dell'io. Infine, accenneremo, sebbene rapidamente, a Marcel e alla "metafisica della speranza" proposta in *Homo viator*, accenno che basterà a far scorgere la vicinanza tra i due filosofi francesi poiché, per entrambi, la speranza riguarda il "noi". Sul tema si veda anche il volume di V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.

<sup>30</sup> J. GREISCH, *Expérience philosophique et expérience mystique*, pro manuscriptu, p. 7.

opposto una certa resistenza all'uso della parola "esperienza religiosa" «per una sorta di diffidenza nei riguardi dall'immediatezza» e pur avendo sempre «favorito la mediazione propria del linguaggio e delle scritture»<sup>31</sup>, parla di "esperienza" quando arriva nelle prossimità di ciò che è ultimo. Riflettendo sulle esperienze del limite e del passaggio anche grazie a testimonianze di medici, Ricoeur racconta di aver avuto l'impressione che, in questi momenti, «l'appello a una riserva di coraggio e di fiducia ci viene da lontano», aggiungendo che «è là che introdurrei l'idea di esperienza» perché

nessuno è moribondo quando va a morire, è vivente e, forse, c'è un momento, spero anche per me, nel quale, di fronte alla morte, i veli di questa lingua, le sue limitazioni e le sue codificazioni vengono meno per far spazio a qualcosa di *fondamentale* che, infine, viene all'espressione e che appartiene effettivamente all'ordine dell'*esperienza*. La vita, allora, di fronte alla morte, assume una V maiuscola: in ciò consiste il coraggio di essere vivente fino alla morte<sup>32</sup>.

Queste esperienze sono rare e, tornando sul proprio percorso esistenziale, Ricoeur preferisce parlare di sensibilità per l'etica e per l'interpretazione dei testi. Tuttavia, l'indicazione fornita è preziosa: Ricoeur parla di esperienza a proposito di una sorta di *fonds* di riserva che *eccede* ogni situazione *mediata*, il che non implica l'esclusione della mediazione ma si limita a lasciare quest'ultima non-detta nell'ambito dell'esperienza. E l'esperienza qui chiamata in gioco è *esperienza di limite, di soglia, di passaggio*. Parola, quest'ultima, che evoca innanzitutto dei luoghi particolari. Passaggi sono, infatti, dei piccoli spazi (o luoghi) di passaggio, spesso caratteristici e belli da vedere per i balconi che li abbelliscono, per le loro composizioni floreali e quant'altro la creatività umana inventa per rendere al suo fascino il luogo che la ospita. Passaggi che ci invitano a transitare per andare a

---

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 212.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 220.

vedere e incontrare. Che ci invitano a fare un'“esperienza verso” quel tratto nel quale il prefisso *ex-* accomuna tra loro esperienza ed estasi, forme di passaggio. Altra figura del passaggio a noi familiare è la Pasqua, esperienza di passaggio dalla morte alla vita, dall'uomo vecchio al nuovo. Lo è la *nascita*, passaggio alla vita *da* un'altra forma di vita, *da* un luogo ad un altro luogo.

Nonostante la sua familiarità con la nostra esistenza, quella del passaggio, o meglio, dell'esperienza in quanto passaggio, rischierebbe di restare una bella immagine se non dicesse e se non si dicesse anche in forza di ciò che produce e fa accadere, ossia se ne mancasse la *verifica*, ciò che la inverte nel suo “valore”. “Valore” che sta nel suo inverarsi *accadendo*, perché l'esperienza in quanto passaggio è il modo in cui attraversiamo, passiamo, transitiamo nei luoghi che abitiamo. Luoghi che non le sono indifferenti, così come non le sono indifferenti (lo abbiamo appreso da Ricoeur) le esperienze della fine, dell'effettivo transito “verso un'altra riva”. Il passaggio che l'esperienza mette in atto si declina in un duplice senso, negativo e positivo. Il senso *negativo* è l'accezione che ne dà Marc Augé con i suoi nonluoghi<sup>33</sup>.

Secondo Augé, mentre il luogo può definirsi “identitario”, ossia identificarsi per e in forza di qualcosa, il nonluogo si definisce per il suo essere anonimo “luogo di passaggio” e transito. L'aeroporto e il *duty free*, l'autostrada e l'*autogrill*, i parchi di divertimento, i centri commerciali sono nonluoghi la cui identità è costituita soltanto dal consumare senza sostare, senza incontrare. Sono un passare, un andare, un transitare il cui significato è esclusivamente *negativo* perché esistono solo nelle *parole* che ne indicano la modalità d'uso, senza rendere possibile quel *transito effettivo che è l'accadere di una novità*. Il senso dell'autostrada è nella sua *direzione*, il senso dell'aeroporto e del modo in cui lo attraversiamo sta in ciò che le indicazioni annunciano:

---

<sup>33</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione ad un'antropologia della surmodernità*, (tr. it. di D. Rolland, Elèuthera), Milano 1993 (ed. fr. 1992). Pur se non citiamo esplicitamente i diversi passaggi di questo libro, gli esempi che seguono sono tratti da quest'opera e, dunque, ad essa rinviamo per un approfondimento di quanto qui ci limitiamo ad annunciare.

spedizione dei bagagli, voli internazionali e/o nazionali, porta di imbarco..., nonluoghi che non producono un incontro con *quel* punto transitato. Gli stessi passeggeri, quando si tratta di lunghi voli, sono definiti "in transito". Nei grandi magazzini il transito nelle corsie è, nella maggior parte dei casi, scelto sulla base delle indicazioni dei prodotti che debbono essere acquistati e, questi, a loro volta, sulla base delle loro etichette.

I nonluoghi sono nelle indicazioni e nelle parole che li rappresentano e non in ciò che essi rendono possibile, ossia l'effettivo passaggio da un luogo all'altro, tant'è che molti "viaggiatori" preferiscono affidarsi alle immagini di alberghi e luoghi fiabeschi proposti dai *dépliants* delle agenzie di viaggio piuttosto che ai "racconti di viaggio" nei quali è proposto l'incontro del luogo. Al *passaggio* definito (da Augé) come "transito in nonluoghi" manca, in definitiva, *l'incontro*. Augé è un antropologo, interessato ai riflessi che questi nonluoghi producono ai fini dell'elaborazione di un'antropologia della surmodernità. Quello che, però, qui ci interessa, al di là delle evidenti analogie e ben oltre le intenzioni di Augé, è *la capacità del passaggio di generare un nonluogo come "l'altro" statico del luogo*. Perciò non ci accontentiamo di questo senso negativo e *ne tentiamo anche un senso positivo*, nel quale cerchiamo di dire positivamente, pur mantenendo la forma negativa del sostantivo (nonluogo), *verso dove* va il transito e *che cosa* accade in esso. La traccia della possibile accezione positiva di questo "verso dove" è presentata da Jean-Yves Lacoste.

Accezione positiva perché recupera un tratto che il nonluogo di Augé non possiede, quello dell'*abitare* (posseduto, secondo l'antropologo francese, solo dal luogo). Accezione positiva che Lacoste tenta per pensare il transito, il passaggio prodotto da un'esperienza, quella liturgica, e pensata a partire dalla configurazione che quest'ultima dà al luogo<sup>34</sup>. La liturgia, sebbene sembri essere l'atopica opera dello spirito, si esprime in realtà "nelle mani che si elevano per il sacrificio serale" e in *luoghi* apposi-

---

<sup>34</sup> Facciamo riferiremo all'opera J. LACOSTE, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, cit.

tamente costruiti. Quella che con il nostro linguaggio abbiamo chiamato “configurazione del luogo” da parte della liturgia, è definita da Lacoste “surdeterminazione” del luogo operata dalla libertà, perché «l’abitazione liturgica dei nostri luoghi nasce da una nostra decisione». In ciò, «la liturgia eccede l’essere-nel-mondo, come eccede il rapporto con la terra [...]. Per qualificare questo eccesso, avanziamo un’ipotesi che si tratterà di sostenere: è, forse, trasgredendola che la liturgia si integra con la topologia»<sup>35</sup>. La liturgia è un’esperienza che opera sovvertimento della topologia, o anche, nel linguaggio di queste pagine, che *fa accadere* il passaggio, fa transire da un luogo all’altro *generando essa stessa questo luogo*<sup>36</sup>.

Due osservazioni (con)seguono dall’*accadere* di questa “surdeterminazione”: la prima è che un *intervallo* sovverte la topologia dell’inerenza, dove «la relazione di inclusione cede il posto ad un’altra relazione, che è lo stare di fronte: l’uomo esiste davanti a Dio». Di più: «La liturgia ha senza dubbio diritto di cittadinanza nel mondo, e noi non dobbiamo inverosimilmente scegliere tra l’essere nel mondo e l’essere di fronte a Dio»<sup>37</sup>. Che genere

---

<sup>35</sup> Per questi passi, cf. *Ibidem*, p. 44.

<sup>36</sup> Questa generazione del non-luogo, messa in atto dalla liturgia, è spiegata da Lacoste con il racconto della visione di San Benedetto narrato da Gregorio Magno nella *Vita S. Benedicti*: «Durante una notte di preghiera, a Benedetto è concesso di vedere il mondo, che gli appare come una piccola massa perduta nell’immensità di un cielo. L’esperienza di Benedetto propone un’alternativa alla situazione, a prima vista insostituibile, che è quella dell’uomo *nel* mondo, dell’esistenza *inclusa*: la situazione di colui che è di fronte al mondo e se ne trova momentaneamente *escluso*» (*ibidem*, p. 45) Per l’uomo, essere incarnato, l’esperienza dell’essere escluso da un luogo sembrerebbe essere impossibile. Come intendere quest’esclusione, si chiede Lacoste? Domanda alla quale risponde: «Ciò che interessa della visione [...] (è che) l’uomo al quale il mondo appare in totalità e a distanza, come sul fondo di un nuovo orizzonte, non cessa d’essere esso stesso nel mondo. Benedetto non gode della sua visione da un settimo cielo, ma da qualche parte in Italia: l’esclusione non ha una realtà ontica. Ma, essere nel mondo come colui che può assumere (o ricevere) uno scarto sufficiente in rapporto ad esso per esserne spettatore: ecco ciò che costringe ad ammettere che la topologia dell’inerenza può essere superata, almeno simbolicamente, forse ontologicamente (poiché là si tratta di un nuovo rapporto con il mondo)» (ivi, p. 46).

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 47.

di esperienza è, tuttavia, quella completamente governata dallo stare di fronte all'Assoluto? «La visione di Benedetto<sup>38</sup> fornisce una risposta: in una tale *esperienza* la liturgia metterebbe fuori gioco tutte le leggi della topologia; il luogo non si specificherebbe più in termini d'inerenza o, più esattamente, l'uomo sarebbe definito dall'inerenza soltanto secondariamente; l'uomo potrebbe "aver luogo" senza che il suo essere-nel-mondo fornisca le coordinate di questo luogo»<sup>39</sup>. Seconda osservazione:

Il sovvertimento topologico da parte del liturgico non è pensabile qui (e dappertutto) che nei termini dell'*eschaton*, o comunque dell'anticipazione escatologica. Storicità e essere-nel-mondo sono indissolubilmente legati. E quando è sciolto (simbolicamente e/o realmente) il rapporto di inerenza dell'uomo con il mondo, l'orizzonte della storia viene simultaneamente superato [...]. Quando il mondo è a distanza anche la storia si trova a distanza [...] ma nel frattempo colui che non viene più definito dalla sua inerenza al mondo, non abita la storia: abita il compimento di questa, l'*eschaton* dunque, e questo compimento incorpora una trasgressione<sup>40</sup>.

Sovvertendo la topologia, la liturgia configura il luogo come *essere-verso* (e non come *esser-ci*). Ciò vale anche per alcune esperienze vissute dai monaci, quali la clausura e la *xeniteia*, la *peregrinatio* o erranza, le quali sono esperienze di non-luogo, non nel senso detto da Augé ma in senso positivo, ossia come «spazi dove non sono assenti le determinazioni locali e storiche della nostra umanità ma dove, certamente, queste determinazioni entrano in un nuovo ordine di significati e finalità»<sup>41</sup>. Il monaco che vive la clausura o il monaco pellegrino non sono "determinati" dal mondo ma l'esperienza liturgica che vivono *surdetermina* i loro luoghi. In ciò essa è anche esperienza dell'originario sebbene *non sia esperienza sorgiva*, «poiché la liturgia è assente all'aurora dell'esperienza, e l'uomo non esiste immemorialmente di fronte all'Assoluto»<sup>42</sup>. La liturgia è al con-

<sup>38</sup> Cf. *supra*, nota 36.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 57.

tempo opera storica dell'uomo e opera «che prende le massime distanze dalle determinazioni storiche del nostro essere»<sup>43</sup>. Presa di distanza che interroga internamente l'esperienza liturgica: a che titolo, infatti, parliamo di esperienza se Dio non si presenta al modo delle presenze che si danno nel mondo e nella storia? In ciò tale esperienza si rivela come *inesperienza* che caratterizza la relazione di chi compie il gesto liturgico con l'Assoluto, il suo permanere nell'*attesa* piuttosto che il suo vivere nella gioia della presenza piena. La condizione umana è destinata a tenersi in questo scarto, per il quale un'esperienza *si dà*, accade in modalità diverse da quelle normalmente determinate a partire dal mondo e dalla localizzazione che quest'ultimo contribuisce a definire. Scarto che non è anonimo né indifferente, ma che, *accadendo nel suo rivelarsi*, rivela all'uomo che ne fa *esperienza* l'originario che *guida* l'esperienza stessa. Di più, in tale rivelazione si manifesta, *accade*, ciò che è *al contempo del tempo e fuori dal tempo*<sup>44</sup>, ossia l'*eschaton*, sovrappiù, eccedenza, superamento di un confine nel quale abitiamo<sup>45</sup>, terra straniera ma non estranea. La nuova scrittura del luogo, ossia il suo riconfigurarsi come non-luogo, è, allora, necessaria, perché l'heideggeriano essere-nel-mondo non è capace di far spazio alla *novità* della quale l'esperienza liturgica è profezia, all'*eschaton* che in essa accade rivelando il rapporto tra l'esperienza e l'originario.

La *Geworfenheit*, l'essere-gettato «che destina il *Dasein*» non rinvia, infatti «a nessuno *status pristinus*»<sup>46</sup>. Ciò mette Heidegger al riparo dal contravvenire al divieto fenomenologico di «porre presenze», in questo caso, di porre inutili presenze teologiche. *L'iniziale è il mondo*. Ma «è necessario che l'iniziale

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, § 34, *Ermeneutica dell'iniziale ed eucaristia dell'originario*.

<sup>45</sup> «Il sovvertimento topologico da parte del liturgico non è pensabile qui (e dappertutto) che nei termini dell'*eschaton*, o comunque dell'anticipazione escatologica» (*ibidem*, p. 47). Un motivo simile è presentato nel § 17. *Abitare il confine*, dove tale sovvertimento è annunciato come superamento del limite del mondo nel non-luogo liturgico.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 117.

coincida con l'originario?». E non è, forse, possibile che «le ragioni in atto nella liturgia permettano di dubitare con un certo rigore di questa coincidenza e di riferirci all'originario nella sua differenza rispetto all'iniziale, senza con questo tirare in ballo entità superflue»?<sup>47</sup> Interrogarsi sull'originario significa sempre e soltanto “porre una presenza” o non, forse, pensare altrimenti, grazie al non-luogo, la “presenza”? Ciò è, o almeno questo è il nostro avviso, possibile ed è quanto tenteremo di fare con il lemma “impresente” presenza che introdurremo nelle pagine dedicate a Nabert.

“Il ricordo di Dio”, concetto ricorrente nella letteratura ascetica, apre tale possibilità, dove la memoria (propria del ricordo) non suggerisce né una presenza né qualcosa che abbia avuto origine nella temporalità del mondo ma indica «l'attenzione rivolta a Dio»<sup>48</sup>. La liturgia, si è visto, insinua l'escatologico nella storia, introduzione che permette di ricorrere all'originario distinguendolo dall'inizio, caratterizzato dall'ambiguità. Non tanto dall'ambiguità dell'ateismo pratico del *Dasein* o da quella del paganesimo dell'esperienza terrena, «quanto piuttosto dall'ambiguità del cerchio che le unisce» e che individua nel mondo l'unica *possibilità* di ogni esperienza. Mettendo in questione l'inerenza al mondo, «la liturgia abolisce sul *piano dell'esperienza* questo inizio». Sul piano dell'esperienza, cioè, rende effettivamente possibile che il cerchio dell'inerenza si spezzi. Quest'abolizione svia dall'iniziale «in virtù di una vocazione che trasgredisce le condizioni dell'essere-nel-mondo. Siamo sempre noi ad essere implicati nell'inizio, ma si tratta di un'ipseità che, nelle modalità dell'inizio, è all'oscuro dei segreti del compimento escatologico: l'ambiguità dell'inizio deve essere negata, e la liturgia vive di questa negazione inaugurale»<sup>49</sup>. Il “ricordo di Dio” assume il linguaggio dell'*originario* perché, cogliendo “la sorgiva inclinazione dell'io alla distrazione” (facendo ciò grazie all'esperienza liturgica per la quale l'orizzonte

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 118.

del mondo o della terra può essere sovvertito, in caso contrario il rinvio ad uno *status pristinus* non si porrebbe neppure!), ce lo fa distinguere dall'inizio.

Qui originario non equivale ad un tempo prima del tempo, non è arci-inizio. È, più modestamente, ma senza con questo volere snaturare la protologia teologica, quel rapporto dell'io con se stesso, espresso entro i confini liturgici dell'essere-nel-mondo, che ci consente di pensare l'*eschaton* come compimento e non come annullamento. La funzione – ascetica e speculativa – del “ricordo di Dio”, è di rispondere allo scandalo della nostra trascendentale ignoranza e inesperienza di Dio. E ne dà risposta suggerendo che la surdeterminazione liturgica della nostra fattualità mette in risalto le condizioni in base alle quali il nostro essere non può essere astratto dalla nostra vocazione. L'originario è identità di essere-di-fatto e di essere-per-vocazione. È ciò che la liturgia offre e, forse, restituisce: l'esistenza sulla quale si esercita, nella storia, la rivendicazione dell'*eschaton*<sup>50</sup>.

L'originario, dunque, non è l'iniziale ma «diventa accessibile nell'inoperosità che ci affranca dalla logica del “fare” e nel sovvertimento delle modalità mondane della località e della temporalità»<sup>51</sup> e ci è offerto dall'esperienza liturgica, generatrice di non-luogo. Non-luogo positivo, questa volta, perché indice di un passare, di un transitare capace di aprire spazio e tempo surdeterminandoli di una surdeterminazione che accade in forza di un'esperienza. Quest'ultima è passaggio, transito *verso* luoghi che essa stessa *rivela*. L'esperienza è *per sé* rivelativa perché, oltre e contro la distrazione nella quale l'umanità dell'uomo si trova, la ridesta aprendola alla verità che in essa si dà, rivelandosi come *effettivamente possibile*. Tale esperienza non è estasi, Lacoste insiste su questo punto. Insistenza che, però, non chiarisce il senso in cui il termine *estasi* può essere utilizzato.

Per Massimo il Confessore, ad esempio, l'estasi è *movimento e passività*, è tensione che descrive l'esistenza stessa della creatura. Esistenza, *ex-sistere*: anche l'esistenza, così come estasi ed esperienza, nasce con e dal medesimo prefisso *ex-* e

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 119.

descrive la creatura come *tensione*, permettendo di descriverla come passione (passività) e tensione (movimento, attività), perché nel movimento che la conduce *verso* Dio, essa è, allo stesso tempo, *attratta e libera* nell'aderire. Nella mistica di S. Teresa d'Avila, esperienza ed estasi sono strettamente connesse, così da poter parlare di esperienze dell'estasi o estatiche, dove il senso di tali esperienze è nell'unione dell'anima con Dio. Il tratto dell'estasi sul quale insiste soprattutto S. Giovanni della Croce è che questa rappresenta un momento privilegiato nel quale Dio si comunica facendo uscire l'anima da se stessa "verso la più alta contemplazione al di là di ogni supporto naturale", in una sorta di sospensione dell'anima. L'idea che Dio sia l'Altro che ci viene incontro elevando la nostra anima fino all'unione con Lui, accomuna, infine, queste concezioni dell'estasi<sup>52</sup>.

*Estasi* che significa, come noto, oltre che stato nel quale non si ha più un'esatta percezione dello spazio e del tempo, anche *spostamento*. Il senso in cui alcuni filosofi ne hanno parlato, pur tenendo conto di alcune differenze, rende conto di questa duplicità. Per Dionigi l'Areopagita essa è trasformazione dell'uomo in Dio, per Bonaventura da Bagnoregio è elevamento di sé sopra di sé fino a giungere a quell'ignoranza dotta nella quale i poteri conoscitivi dell'uomo conoscono solo in quanto sono illuminati dalla luce soprannaturale di Dio. In epoche più recenti, anche la psichiatria si è interessata all'estasi intendendola soprattutto come lo stato nel quale si è fuori di sé, mentre la definizione che, forse, è oggi per noi più familiare, è quella di Heidegger (e, sulla scia di questa, la definizione di Sartre), ossia la descrizione dell'estasi come estasi della temporalità. Descrizione, questa, non lontana dall'idea dell'estasi come "essere fuori". È nota la definizione della temporalità che Heidegger dà nel § 65 di *Essere e tempo*: «La temporalità è l'originario "fuori di sé", in sé e per sé. Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente, le estasi della temporalità»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Il significato che l'estasi assume in questi autori e in quelli cui accenneremo qui di seguito è ripreso dal *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, cit., pp. 2046-2189.

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (tr. it. di P. Chiodi), Utet, Torino 1969, p. 479.

In termini non differenti si esprime Lacoste in un libro che ha preceduto *Esperienza e Assoluto* e che risale al 1990, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*<sup>54</sup>.

L'eccesso tramite il quale l'essere si manifesta, nell'orizzonte del tempo, come divenire, è intelligibile solo se la temporalità, che è una forma di relazione di sé a sé, è anche un'uscita fuori di sé [...]. Non essere padrone del proprio tempo vuol dire: essere nella propria essenza *rivolto verso* l'altro da sé [...]. L'altro da sé ha, naturalmente, più di un solo volto (ma) l'interesse per l'altro è condizione del nostro accesso al senso e, più profondamente ancora, è condizione del nostro accesso a noi stessi [...]. È il radicale interesse per l'altro che media (*médiatise*) ogni ritorno verso sé<sup>55</sup>.

I termini usati da Lacoste non sono differenti da quelli impiegati da Heidegger; il senso tentato, tuttavia, lo è, e non di poco. Innanzitutto perché già in quest'opera Lacoste apre la lettura che articolerà nell'opera del 1994, anno cui risale l'edizione francese di *Esperienza e Assoluto*. In secondo luogo, perché apre la possibilità che si dia un altro concetto di estasi, da intendersi non soltanto come essere fuori da sé, o fuori da ogni luogo, ma da leggersi come la radicale apertura del luogo al suo altro. Altro del luogo sarà, in *Esperienza e Assoluto*, il non-luogo aperto dall'esperienza liturgica, dove esperienza ed estasi si congiungono nel condividere l'idea di un "altro" verso il quale si va, ci si dirige. Così come l'esperienza è transito, anche l'estasi lo è; entrambe sono passaggi, transiti che rivelano, e dunque possiedono una valenza *positiva*. Valenza che è *positiva* non soltanto perché il non-luogo non è semplicemente un lemma costruito sulla negazione del "luogo", ma perché esso (o in esso si) rivela *altro*, perché è terra di confine. Quale *altro*, tuttavia? Un *altro* che è novità che ha a che fare con ciò in forza di cui si definisce *statico*.

Altro che fa dell'*estasi* un'esperienza cruciale, poiché in essa si dà come ciò che, radicato nel medesimo, ne svela l'apertura,

---

<sup>54</sup> Volume già citato, edito dalle Presses Universitaires de France, collana *Théologiques*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 65-66. Il corsivo e la traduzione sono nostri.

ne rivela l'“essere”, ciò che esso “è”. *L'estasi è l'apertura dell'altro nel medesimo; medesimo che è reso “tale quale esso è” proprio dall'altro.* In ciò l'esperienza, così come l'estasi, si fa transito e passaggio, perché tanto l'una quanto l'altra sono “movimento verso”, sono un transire nel quale quella che impropriamente chiamiamo “mèta” è sconosciuta *ma non estranea.* Impropriamente, perché non si tratta di un vero e proprio punto di approdo ma dell'incessante cammino che rivela l'esistenza umana a se stessa rivelandola nell'altro (e aprendola all'altro) che la fa quale essa è. In questo senso l'esperienza, unitamente all'estasi che la rivela nella “sua natura”, ossia nella sua apertura e capacità di *aprire*, è un cammino *senza mèta*, nel quale ogni tappa è punto di arrivo e nuovo punto di partenza. Ma nel quale ogni sosta è *rivelativa* e non si limita ad essere un anonimo accumulo di fatti saputi. *L'esperienza è per sé rivelativa di ciò che la rende possibile e che senza la sua mediazione non si darebbe ad esseri che, incarnati, sono destinati al luogo.* Luogo che l'esperienza liturgica rivela nel suo altro, ossia come non-luogo. Ma ciò che è vero per un'esperienza particolare, vale per altre esperienze?

C'è un tratto, toccato dal “ricordo di Dio” sopra detto, che merita di essere ripreso: tale ricordo non è l'inizio ma ha a che fare con l'originario, distinto dall'inizio; ha a che fare con l'origine. Ora, anche di altre esperienze può esser detto ciò che è stato sostenuto per l'esperienza liturgica nella misura in cui *non l'immemorabile iniziale, ma l'origine intesa come ciò che entra nel rapporto dell'io con se stesso si rivela nell'esperienza rendendosi, al contempo, esperienza possibile.* Sia di nuovo la liturgia: Lacoste insiste sul fatto che questa è un'esperienza, un *gesto* della libertà; è un gesto, però, che sebbene sia *deciso*, lascia accadere più di quanto è stato deciso. Nell'alzare le mani, nell'inginocchiarsi, nella “danza” liturgica, accade altro, accade la surdeterminazione del luogo, il non-luogo si svela, si rivela. Non-luogo che (dis)piega (nel senso in cui il francese impiega il verbo *déployer*) l'esperienza liturgica più di quanto non faccia l'inerenza al mondo o alla terra (inerenza che, anzi, non la (dis)piega affatto!). In che senso, però, ciò può esser detto *anche di altre esperienze?* Riteniamo che sia possibile dirlo in ordine

ad alcune *azioni non agite*, ordine di azioni che richiama in gioco un concetto più volte accennato, quello di *mediazione*.

L'esperienza "media", è mediazione in quanto permette un transito, un passaggio. Passaggio che ha il volto di un viaggio da una riva all'altra, secondo l'immagine che ha aperto questo nostro percorso. Se l'esperienza è mediazione, occorre chiarire il senso del loro rapporto, perché il binomio "non va da sé". Ricoeur, lo abbiamo visto, non parla di esperienza, in particolare di esperienza religiosa, per «diffidenza nei riguardi dell'immediatezza». Non così stanno le cose per Heidegger. Negli anni della docenza a Friburgo, ai quali risale la genesi della concezione della temporalità, Heidegger, interrogandosi sull'"esperienza effettiva della vita", mette in guardia dalla rischiosa equivocità di quest'espressione, osservando che esperienza designa sia l'attività dell'esperire, sia ciò che per suo tramite è esperito. Esperire, cioè, «non significa "prendere conoscenza" bensì confrontarsi con le forme di ciò che è esperito»<sup>56</sup>, sia in *senso attivo che passivo*. Percorrendo il cammino che lo condurrà verso il significato che lo "storico" assume nell'"esperienza effettiva della vita", Heidegger avverte che «queste cose *non* sono accessibili *immediatamente* ma solo in un processo costante del filosofare che non smette di crescere e di rinnovarsi»<sup>57</sup>.

L'*impasse* (l'esperienza è immediata [Ricoeur] o immediata [Heidegger]?) è solo apparente, e l'idea di *mediazione* può indicare la via d'uscita. Basta scorrere anche rapidamente i lessici filosofici per notare come la definizione di *mediazione* sia prevalentemente impiegata, in filosofia, nell'accezione ereditata da Hegel. Vi è, però, un senso di mediazione che ci è consegnato dalla linguistica, ossia la definizione della *diatesi* (da *diàstesis*,

---

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, (tr. it. G. Gurisatti, a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 2003, p. 41. Su questo e altri temi si veda J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, éd. du Cerf, Paris 2000 e Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* (nouvelle édition revue et augmentée), Éd. du Cerf, Paris 2001.

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 46.

disposizione)<sup>58</sup> come “diatesi media”. Si tratta di una forma che appartiene a verbi quali i *media tantum*, a verbi, cioè, che possedendo una *forma media*, non hanno valore né esclusivamente passivo né completamente attivo. Ecco alcuni esempi: *latino: nascor, greco: gignomai, nascere; latino: sequor, greco: hépomai, seguire. Si tratta di verbi evenemenziali, che esprimono un evento*. Sono verbi che indicano una condizione del soggetto o un'azione di cui questi partecipa senza esercitarvi il controllo diretto. Grammaticalmente, si chiamano “forme medie” perché esprimono un'azione che sta tra passività e attività, compiuta da un soggetto che si trova già nel corso del suo svolgimento; un'azione che un soggetto compie perché è da essa compiuto. Possiamo parlare, per le azioni espresse da questi verbi, di *mediazione*? Riteniamo di sì, perché essi, sebbene non permettano di parlare della *mediazione* in senso rigorosamente hegeliano, di questa *mediazione* conservano comunque un *tratto*, ossia il suo essere *passaggio*.

Infatti, leggiamo nell'*Enciclopedia* che «la mediazione è principio e *passaggio* a un secondo termine, in modo che questo secondo solo in tanto è in quanto vi si è giunti da un qualcosa che è altro rispetto ad esso»<sup>59</sup>. Anche le forme verbali medie esprimono un *passaggio*. La nascita espressa dal verbo *gignomai* (*nascor, nascere*) non è, forse, novità? E il mettersi al seguito di qualcuno, così come il verbo *sequor* indica, non è forse un attraversare nuove terre volgendosi verso nuove scoperte? Queste forme verbali medie sono espressioni di *mediazione* in quanto esprimono un genere *speciale di eventi, di accadimenti sui quali la filosofia è passibile di interrogarsi. La mediazione è l'evento espresso da certe particolari azioni che non agiamo. Sono le azioni che mediano l'origine che l'esperienza rivela.*

Strada già tentata, per altri versi, dalla fenomenologia ermeneutica di C. Romano, dove l'origine è il nome dell'*evento*

<sup>58</sup> La “diatesi” è la categoria del verbo che esprime l'atteggiamento, la “disposizione”, dei partecipanti all'azione nei confronti dell'azione stessa.

<sup>59</sup> G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (ed. it. a cura di C. Cesa), Laterza, Bari-Roma 1984, §12, p. 19.

(*événement*), «origine inaccessibile ad ogni archeologia che lo espliciti e accessibile soltanto ad una comprensione che ne riveli il *sensu*»<sup>60</sup>. La posta in gioco di Romano è comprendere il *sensu* del divario (*décalage*), della distanza originaria tra *l'originel* e *l'originaire*, ossia tra ciò che è originario in senso primo e assoluto (che è, cioè, inizio) e ciò che rappresenta, invece, l'evento di una nuova avventura, come nel caso della *nascita*: «Nascere, significa essere originariamente se stessi ma non in quanto origine prima, significa comprendere originariamente il senso della propria avventura pur senza poterne cogliere la prima originarietà: questo scarto tra *originaire* e *originel* [...] invita a pensare altrimenti il senso dell'esistenza»<sup>61</sup>. La nascita è evento in modo *insigne*, perché «nascere significa non essere la misura dell'accadere di questo evento che sopraggiunge improvvisamente e ci dà la possibilità di accogliere altri eventi, destinandosi originariamente a noi e, perciò, dandoci la possibilità di avere, a nostra volta, un destino»<sup>62</sup>.

L'evento originario, e ogni evento in quanto originario, non può essere colto direttamente ma, essendo *in sé* inaccessibile, deve essere *mediato*; l'esperienza dell'originario *non è esperienza sorgiva*, «poiché la liturgia è assente all'aurore dell'esperienza, e l'uomo non esiste immemorialmente di fronte all'Assoluto»; non è esperienza *originelle* ma è *originaire*, ossia riguarda l'origine di questa fatticità che attraversa il mondo. Di questo *originaire*, perché non sia ridotto a puro mito, deve darsi *esperienza*, ossia un *attraversamento* nel quale *comprendiamo* ciò che ci è *già* accaduto e che in maniera immediata non sarebbe, appunto, coglibile. Di fatti, «comprendo pienamente un evento [...] solo quando non ne faccio più esperienza come tale, al presente, ma quando posso sottometerlo ad un processo di interpretazione che accade nel momento in cui accade questa estraneità a sé che l'esperienza ha introdotto nella mia propria

<sup>60</sup> C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998, p. 193; sull'esperienza, cf. pp. 193-288.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 33.

avventura»<sup>63</sup>. La comprensione di cui qui si tratta ha strettamente a che fare con l'incomprensibile: si tratta di *comprendere incomprendibilmente un'incomprensibile*<sup>64</sup> inafferrabile in maniera diretta, il viaggio verso il quale, tuttavia, non lascia indifferenti ma cambia, muta radicalmente chi lo compie. Un mutamento che fa sostenere che l'uomo non ha esperienza ma che «l'esperienza è piuttosto ciò che rende pensabile l'uomo nella sua umanità»<sup>65</sup>. L'esperienza è ciò che rende l'uomo a se stesso, lo fa "tale quale esso è" perché gli permette di compiere il viaggio verso l'originario, verso la terra straniera ma non estranea, dalla quale proviene senza avervi mai dimorato, rispetto alla quale si trova *sempre* in un confine.

L'esperienza è dunque *mediazione* se e nella misura in cui (dis)piega (ed è (dis)piegata da) azioni che *non agiamo, nelle quali ci mettiamo "al seguito di..." e nelle quali si media quell'"originare non-originellité de l'origine" verso la quale, in tal modo, andiamo*. Perciò l'esperienza è la mediazione del nostro andare verso l'evento originario, in un viaggio che non è solo viaggio al limite, ma viaggio, appunto, in una linea di confine. Romano, svolgendo quest'idea, privilegia esperienze estreme quali la sofferenza, il lutto, il dolore. Queste sono esperienze nelle quali con più evidenza *facciamo esperienza* di un *oltre* scoperto in un *limite* che il pensiero si *limita* ad indicare. Queste esperienze sono le più espressive di tale *oltre* perché il loro impatto scuote al punto da costringere alla *comprensione* dell'esperienza *accaduta* rivelando quel *fonds* o *riserva di incomprendibile* dal quale essa ha origine. Ma non è, forse, ogni esperienza a possedere questo carattere? Se l'uomo non ha esperienza perché è l'esperienza stessa ciò che rende pensabile l'uomo nella sua umanità, ogni esperienza – e non solo alcune che solo di rado accadono agli uomini – dovrebbe avere il privilegio di condurci verso un'origine mai *posseduta* ma della quale si nutre ogni nostra avventura nel mondo. L'esperienza ha questo

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>64</sup> «Incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile»: questo è l'insuperato invito formulato da Agostino di Ippona (*De Trinitate*, XV, II, 2).

<sup>65</sup> C. ROMANO, *L'événement et le monde*, cit., p. 217.

“potere” perché è essa stessa *mediazione in quanto espressione di azione non agita*. L'azione non agita, per eccellenza, è la nascita, ma in ogni esperienza c'è un *fondo* di riserva non agito, un *surplus* che la supera. Lo è il desiderare, lo è ogni forma di traduzione, impossibile passaggio da una “lingua” ad un'altra, lo è l'amorevole cura dell'altro, lo sono le diverse forme di scambi e incroci tra culture e ambiti di pensiero... Azioni compiute ma non decise dalle circostanze nelle quali sorgono e che rivelano, nel momento stesso in cui accadono, il *surplus* dal quale “nascono” grazie ad una nascita che è *azione non agita*. In questo essere “azione non agita” l'esperienza è *mediazione*. Mediazione, perché l'*a priori* per il quale l'*a posteriori* è, non si dà a prescindere dall'*a posteriori* stesso del quale esso costituisce l'evento *princeps*.

L'esperienza come viaggio, dunque, periglioso e avventuroso. Cammino e viaggio verso un originario che non si dà immediatamente e che, perciò, deve essere compreso. Ma che può essere compreso solo *incomprehensibiliter*, come incomprensibile e in quanto *incomprendibile*, cioè non *esauribile* e, al fondo, *imprendibile*. Incomprensibile che è terra straniera, forse, ma non estranea, che è terra dalla quale veniamo senza averla mai conosciuta e alla quale incessantemente andiamo; incessantemente come incessante è il nostro *esperire*, ossia il nostro essere sempre e di nuovo *resi all'umanità*. In tal senso, andando oltre le questioni apprese da Lacoste e da Romano, sosteniamo che ogni *esperienza* è esperienza di nascita perché è *mediazione dell'origine in quanto evento*. Origine che è evento perché si media (dis)piegando il nostro viaggio nella terra di confine in cui siamo. Terra straniera, forse, ma mai terra estranea.

#### 4. *Entre-deux*, tra

Margini interni e margini esterni hanno il loro *entre-deux*, il loro “tra”. *Entre-deux* è non-luogo conosciuto solo nell'esperienza che in esso si compie; ne prendiamo a prestito l'immagine dall'opera del linguista Jean-Charles Vegliante, il quale parla di una *terra di mezzo* tra due lingue, un luogo che non esiste se non

nell'esperienza che è dato farne<sup>66</sup>. Tale "terra" non esiste nella modalità dell'esser cosa definita e determinata, ma chi conosce e parla correntemente una lingua straniera che, al contrario del caso del bilingue, non sia la propria lingua materna, sa bene che, ad un certo punto dell'esperienza linguistica, ci si scopre in questo luogo di mezzo, tra la lingua propria e una lingua che non ci appartiene, ma nella quale si pensa e si parla. Un luogo in cui si dà l'esperienza del contatto tra due diversi mondi, in cui si dà l'esperienza di un'apertura dove, sebbene tante cose non siano conosciute e consapevolmente sapute, tante altre diventano conoscibili e altrimenti dicibili. Il nostro *entre-deux* è una zona nella quale quanto consegnato nei margini interni ed esterni fino ad ora detti, converge, confluisce, si mescola.

*Entre-deux*, "tra" margini interni ed esterni stanno le questioni nabertiane che è ormai arrivato il momento di affrontare. Esperienza, estasi, mediazione saranno temi che troveremo, infatti, anche in Nabert: là dove saranno incontrati, saranno anche intesi nel senso (o nella direzione) detta nel § 3. Troveremo l'espressione "passato immemoriale", da intendersi come l'*originnaire* mediato dall'esperienza e non come l'iniziale. Troveremo la speranza, che intenderemo come azione non agita. Tuttavia, oltre a motivare questi riferimenti a ritroso, ci interessa annunciare altre questioni che abitano questa terra di confine. Si tratta della finitezza e dell'idea di "presenza" da essa annunciata (a partire da Nabert).

L'annuncio della finitezza nabertiana è espresso da questo passo del *Saggio sul male*: «Noi non siamo (realmente o effettivamente) ciò che siamo (assolutamente)»<sup>67</sup>. In che modo l'*assoluto* fa il suo ingresso nell'esistenza? *Assoluto* sarà inteso come ciò che è *altro* dalla condizione storica finita. Perché tale "presenza" sia avvertita, dobbiamo poter parlare di *assoluto* ma non di *assoluto*; l'assoluto, cioè, deve essere altro dalla finitezza ma non *sciolto* dalla medesima. L'assoluto che cerchiamo è – va

---

<sup>66</sup> Cf. J.-C. VEGLIANTE, *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1996.

<sup>67</sup> J. NABERT, *Essai sur le mal*, cit., p. 33.

da sé – “altrimenti che” la finitezza ma non “altrove” rispetto alla stessa perché può essere colto solo nel *luogo* nel quale l’esperienza ne dichiara la “presenza”. È assoluto nel senso che è “altro dall’ordine” dell’effettività ma non è colto “altrove che” dall’esperienza effettiva che di esso si dà nel *non-luogo* (*tra, entre-deux*) nel quale il nesso tra effettività e assoluto si dà da pensare. “Tra” che dà da pensare tale nesso ma che è anche rivelato dal medesimo. “Tra” che è non-luogo che nasce nell’esperienza, che non le preesiste ma è scavato, è fatto emergere da essa; non-luogo *estatico in quanto altro* che non preesiste né all’effettività né all’assoluto ma che è generato dal loro incrocio. In tal senso pensiamo l’estasi come “apertura verso”, come, cioè, una crisi nell’esperienza che, accadendo, afferma una positività che la eccede. Ancora, “tra” nel quale si annuncia che, nelle questioni riguardanti l’uomo, non è possibile rinunciare alla topologia, alla localizzazione. “Tra” estatico perché irriducibile ad ogni singola determinazione localizzata, non-luogo generato e abitato dalla forma dell’incrocio di effettività e assoluto: la speranza. “Tra” estatico nel quale, al di là del coscienzialismo, Nabert ci parla ancora.

Ma Nabert ci parla ancora in una sua altra questione: quella della “presenza”. Uno tra i motivi più dibattuti della filosofia del Novecento è certamente la crisi del concetto di presenza e, in particolare, della cosiddetta “metafisica della presenza”<sup>68</sup>. Anche Nabert ha criticato l’idea dell’essere come presenza, sebbene la sua lettura sia meno nota di quella proposta da Heidegger e Derrida. L’ha criticata per dirla altrimenti, come *presenza prossima*. *Presenza prossima* è, forse, l’espressione che meglio può indicare il senso della presenza dell’assoluto nell’effettività. Ciò che siamo assolutamente non resta afflato incognito perché si fa prossimo nell’incrocio del “tra” (effettività e assoluto) di cui facciamo esperienza nel *desiderio*. Desiderio che, per Nabert, è *originario* non nel senso che esso rinvia ad un archi-inizio ma

---

<sup>68</sup> Critica nella quale un ruolo non marginale è stato svolto da J. Derrida a partire dall’opera *La voix et le phénomène*, Puf, Paris 1967 (tr. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968).

in quanto è ciò in cui si esprime l'essere stesso della finitezza, "essere" che è solo in quanto è "essere verso".

L'originario, per Nabert, è l'"essere" che de-finisce la finitezza come tensione del e nel desiderio, non *l'iniziale*. Originario è ciò per cui l'"essere verso" della finitezza "è"; è ciò che ridesta e rinnova l'originarietà dell'esistenza e dell'esperienza; è l'altro che fa l'esistenza apertura. È l'originario che si dà da esperire nel non-luogo che la sua stessa esperienza genera e la cui attestazione inizia nell'incantamento stupito di fronte all'esperienza emozionale della scoperta di un ordine "altro" dall'effettività ma che "non è" a prescindere dall'effettività nella quale s'inscrive. Spostare l'asse dell'interrogazione dall'origine come inizio all'originario che attraversa l'esistenza permette di cogliere quest'ultimo nelle esperienze di apertura che di esso si danno, come quell'esperienza emozionale già detta. È emozionale un'esperienza che non è colta con un atto del sapere, ma attesta, attende la *sua* verifica e testimonianza. Non è emozionale nel senso in cui diciamo che "è affidata alle emozioni" ma lo è perché è una *sagesse* particolare, del tipo dell'attestazione di cui Ricoeur ha parlato in *Sé come un altro*<sup>69</sup>; è un sapere che appartiene all'ordine di quel credere proprio di una *croyance* che non è *foi* e neppure *opinion*; quel credere cui più volte, nel corso della sua opera, Nabert fa ricorso pensandolo come modo veritativo di esperienze che non sottostanno alla ragione e ai suoi canoni (come, ad esempio, l'esperienza della libertà). È ancora Nabert a parlarci dell'"affermazione originaria" come dell'indimostrabile corrente di positività che attraversa la singola esistenza gridando contro il male; indimostrabile ma non per questo dubitabile e, di più, verificabile nell'esperienza che, storicamente, ciascuno vive. Per ciò e in questo senso diciamo che l'originario è l'anima della tensione dialettica "tra" effettività e assoluto, *originario* che è tale in quanto è la forma dell'identità della coscienza finita e dell'"essere verso"; forma la cui tensione è la *speranza*.

---

<sup>69</sup> Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 97 ss).

Speranza che è forma della tensione tra effettività e assoluto, che è forma dell'originarietà della singola esistenza finita. Speranza che non è il *non ancora* di un *già* presente ma è la forma nella quale la tensione tra effettività e assoluto si anima, come si diceva in apertura di queste pagine. Tale tensione può ricomporsi in forza della presenza prossima di un originario che anima la coscienza finita nella sua tensione verso l'originaria positività, nell'estasi della speranza. Estasi della speranza perché la speranza de-localizza, genera il non-luogo che conduce l'esperienza fuori di sé *verso* una positività che si presenta nel "suo" desiderio, nella "sua" attesa, *altro* dalla finitezza ma che, pure, la incrocia per essere a sua volta compreso, esperito, sentito e provato. Ma, anche, che si dà da incontrare affinché la finitezza stessa sia compresa, esperita nella "sua" speranza, nell'*entre-deux*, nel "tra" che è il non-luogo che la "sua" esperienza ha aperto, per abitarvi come si abita un confine profetico del suo altro. Altro straniero, forse, ma mai estraneo.

**LA SPERANZA DELLA FINITEZZA,  
LA FINITEZZA DEL MALE**

**1. Al di là dell'ottimismo e del pessimismo**

«La filosofia, dice Nabert, ha tutto da guadagnare dall'abbandono di categorie quali il pessimismo e l'ottimismo, così come ha tutto da guadagnare dal rifiuto dell'alternativa che nasce dagli stessi»<sup>1</sup>. Da abbandonare sono anche una filosofia della storia che è «solidale con un ottimismo logico», il «leibnizianesimo che sempre rinasce» e «l'ottimismo radicalmente rinnovato da Bergson». Abbandono “necessario” se si vuol “comprendere” l'esistenza. Infatti, tanto sull'ottimismo quanto sul pessimismo grava «il sospetto di una valutazione dell'esistenza realizzata a partire dal solo punto di vista del piacere e della felicità» e «se anche fosse vero che il bilancio della vita è sempre negativo proprio in ragione della natura del piacere, il pessimismo non riceverebbe comunque da questa conclusione la benché minima verifica». Per contro, «quand'anche questo bilancio fosse positivo, l'ottimismo non potrebbe comunque cercarvi un qualche fondamento senza far venire alla luce, allo stesso tempo, la propria debolezza»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 142.

<sup>2</sup> Per i passi citati cf. *ibidem*.

E ancora, «il pessimismo e l'ottimismo sono incapaci di annettere a sé e giustificare ciò che sembra dare loro ragione piuttosto che ciò che li contraddice. L'ottimismo, infatti, non riesce a progredire fino alla comprensione dei momenti in cui la coscienza umana, nella contemplazione, nell'amicizia, nell'azione, sperimenta una sorta di adeguamento alla propria verità e al proprio essere, quando l'inquietudine per la giustificazione è, per un istante, sospesa; il pessimismo, d'altronde, non è mai tanto profondo da giungere ad appropriarsi di certe forme dell'esperienza del male»<sup>3</sup>. Se l'ottimismo non è capace di rispondere a quel particolare adeguamento che si produce in certi momenti nei quali l'inquietudine della nostra coscienza è placata, da parte sua il pessimismo non è capace di rispondere all'esperienza del male. Né l'uno né l'altro sono capaci di spiegare la *tensione* che è costitutiva dell'esistenza umana. Il nome di questa tensione è la *finitezza*.

Quale finitezza, tuttavia? Già la domanda sottende i molteplici significati nei quali "la finitezza" è stata detta nel XX secolo, significati che sono difficilmente riassumibili<sup>4</sup>. E sebbene ciò permetterebbe, per un verso, di collocare in maniera adeguata Nabert nel quadro di questioni attuali, per altro verso correremmo il rischio di non rendere conto della complessità della questione. Distinguere, poi, "finitezza e finitudine", come talvolta è stato fatto in riferimento ad autori di ambito francese (dove finitezza si dice *finitude*) è una scelta opportuna ma, forse, troppo vincolata a questioni singole e puntuali. Né nell'uno né nell'altro caso, infine, restituiremmo la finitezza nabertiana a ciò che la compone, ossia a quella "sua" particolare forma di

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>4</sup> La bibliografia di tale argomento sarebbe difficilmente contenibile in poche righe. Tra i contributi che presentano i diversi significati della finitezza si veda G. FERRETTI (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza*, Atti del settimo colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 16-18 maggio 1996), Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, con testi di G. Ferretti, J. Greisch, M. Ruggenini, B. Forte, V. Melchiorre, V. Vitiello, C. Ciancio, J. Zovko, A. Rizzi, U. Perone, C. Sini.

(ri)composizione che è la *speranza*, la quale sta al di là dell'ottimismo e del pessimismo.

La speranza è “al di là”, sta “oltre” perché ha a che fare con ordini che di per sé sono *iperbolici*<sup>5</sup>. Idea, questa, non lontana dallo spirito dell'opera di Jean Nabert. Perciò dialogheremo con lui, “usandone” passi e passaggi, seguendone le questioni. Senza la preoccupazione di esporre compiutamente il suo pensiero ma senza, al contempo, pretendere di “salvare” una filosofia per molti versi non attuale e annoverabile tra le correnti che tanta filosofia del XX secolo si è impegnata a superare. Nabert è un “coscienzialista” che non mette in discussione il primato della coscienza e del soggetto. È un fichtiano, e prima ancora, un biraniano che dà per assodato il primato dell'io e dell'*effort*. Inoltre, rivendica per sé la collocazione nella cosiddetta “filosofia riflessiva”<sup>6</sup>, parlando di un contesto che non solo, ormai, ci è estraneo ma che si presta anche ad una certa qual equivocità, poiché la riflessione, piuttosto che caratterizzare una determinata corrente filosofica, sembrerebbe caratterizzare la filosofia *tout court*. Eppure, all'evidente estraneità e lontananza di alcune sue tesi, risponde la proposta, sicuramente originale nel contesto francese dell'epoca, di una nuova “figura” di finitezza come scissione interna dell'esistenza umana, scissione che la speranza (ri)compone senza annullarla.

Al di là dell'ottimismo e del pessimismo, allora, perché nulla della fragilità della finitezza è cancellato, ignorato o superato dalla speranza e nella speranza. L'*humanitas* intera si trova ad essere custodita dalla speranza; non ricompresa né “sintetizzata”, ma salvaguardata, conservata. La speranza attraversa il male e il pessimismo cui esso sembrerebbe naturalmente concludere. Non cede, però, alle lusinghe di un buon ottimismo per il quale tutto è destinato a risolversi nel migliore dei modi (o dei mondi)

---

<sup>5</sup> E non perché (chiariamo subito l'equivoco) sia speranza “in un al di là”, in un “oltre” che riscatti il pessimismo e fornisca le proprie ragioni ad un ottimismo tanto incauto quanto superficiale.

<sup>6</sup> A tal proposito ricordiamo l'articolo *La philosophie réflexive* scritto per l'*Encyclopédie française*, oggi pubblicato in *L'expérience intérieure de la liberté*, Puf, Paris 1924, 1994<sup>2</sup>, pp. 397-411.

possibili. Essa si lascia trafiggere da un insperato che, ferendola la ricolloca al centro di un'esistenza anch'essa ferita. È la figura di quest'insperato ciò che attraversa la finitezza nabertiana e che ne colloca la speranza oltre il pessimismo e l'ottimismo. Tema, questo della speranza, nel quale Nabert incrocia un altro filosofo francese, G. Marcel.

La speranza va al di là del pessimismo pur senza essere un ottimismo naturale che, «così come l'ottimismo teorico, non va confuso con essa»<sup>7</sup>. Non va confuso perché, tentando una definizione positiva della speranza, scopriamo che essa è *affectée*, radicalmente toccata, modificata, affètta da una timidezza che la costringe a ritrarsi quando «deve esprimersi davanti a coloro che non vi partecipano». L'unico registro nel quale essa ha vita è il noi<sup>8</sup>. Mentre colui che dispera non vede più alcuna apertura e spazio temporale, la speranza ricompono, e, perciò, «ma solo per questo», è una “memoria del futuro”. Com'è possibile, tuttavia, che vi sia memoria del futuro? L'affermazione sembra altrettanto paradossale quanto quella di Merleau-Ponty secondo la quale «il passato originario è il passato che non è mai stato presente»<sup>9</sup>. Una memoria di ciò che non è mai stato fa eco, dunque, ad un passato destinato a restare per sempre “impresente”, destinato ad eccedere ogni possibilità di presenza. Ma non possiamo affermare la stessa cosa della memoria del futuro? Questa memoria, non è, forse, destinata ad essere l'“impresente” memoria di ciò che non è ancora? Memoria di ciò che non è, è la speranza, la quale ricompono perché ha a che fare con il “noi”. «“Spero in te per noi”: questa è forse l'espressione più adeguata ed elaborata dell'atto che il vero sperare traduce, sebbene in modo ancora confuso e velato»<sup>10</sup>. Speranza nella quale ne va “dell'unità

<sup>7</sup> G. MARCEL, *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*, in Id., *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Association présence de Gabriel Marcel, Paris 1998, p. 56.

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, pp. 64-65.

<sup>9</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 280. Sulla memoria si veda il libro di U. PERONE, *Modernità e memoria*, Sei, Torino 1987.

<sup>10</sup> G. MARCEL, *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*, cit., p. 77.

che lega me a me stesso” oltre a legare, naturalmente, l’uno con l’altro. Di nuovo, ciò di cui ne va nella speranza è l’*humanitas*: nella speranza non *si dà* la proiezione dell’oggetto vagheggiato ma l’“impresente” ricomposizione di sé. “Impresente”: che accade ma non al modo della presenza, che è capace di mantenere la tensione senza pretendere che essa sia sanata.

Nella speranza, dunque, non ne va di un incauto ottimismo che si opporrebbe ad un pessimismo devastante (per l’umano). Essa è iperbolica perché è irrisolta, è trafitta dall’insperato; è irrisolta perché non è placabile da alcun oggetto che la esaudisca. Trattati della speranza, questi, che tuttavia la condannerebbero ad essere un puro auspicio, se non incrociasse, per verificarsi, la finitezza, nel cui piano si iscrive. Quale finitezza, tuttavia? Del male, certamente. Ma, prima ancora, della speranza.

## 2. Figure dell’insperato

*Figure* è un vocabolo francese dai numerosi armonici: esso significa volto, faccia, viso colto nella sua *forma*. Come indica il *Dictionnaire de la langue française Petit Robert*, esso è «forme extérieure d’un corps, forme du visage, partie antérieure de la tête de l’homme; forma esterna di un corpo, forma di un volto, parte anteriore della testa di un uomo».

*Figure* dell’insperato stanno ad indicare, allora, i volti, le forme, le sembianze dell’insperato. Un insperato che, in Nabert, non c’è, o almeno sembra non esserci. Sembra, perché in realtà la finitezza della speranza non è nel suo essere finita ma nel suo essere trafitta, così come l’esistenza, da ciò che la sospinge *oltre* e che, da finitezza della speranza, la fa essere “speranza della finitezza”, *oltre* l’ottimismo e il pessimismo. Verso dove, tuttavia?

La speranza sospinge in un oltre che non è altrove dal “luogo” nel quale essa accade ed è riconosciuta. Speranza cui arriveremo passando prima attraverso l’insperato, figura che sta “tra” “ciò di cui si dis-pera” e “ciò che non si osa sperare”. *L’inoubliable et l’inespéré* è il titolo di un libro di Jean-Louis Chrétien. Libro che non narra della “finitezza” ma che, nonostante ciò, indica

un senso in cui la finitezza può esser detta<sup>11</sup>, facendola de-finire come finitezza tale perché *iperbolica*, complessa *in interiore*, che non si de-finisce per la contrapposizione all'infinito ma che è costituita dall'infinito, o eccesso, che la attraversa e ne segna la tensione. L'*inoublifiable*, l'indimenticabile, e l'*inespéré*, l'insperato, sono le *figure* di tale eccesso. Essi non sono le *figure* negative di ciò che non può essere dimenticato o sperato ma ne sono l'iperbole. L'indimenticabile, infatti, non è un evento puntuale destinato a sfuggire all'oblio, né l'insperato è l'evento inatteso. La connotazione positiva dei due termini, quella connotazione che li strappa al loro puro e semplice essere "contrario di...", è nel loro carattere *dimensionale*. Possiedono, cioè, una dimensione che permette loro di aprire (o dare) dimensioni. Il loro luogo d'incontro è il presente, o nel nostro linguaggio, l'"impresente", ossia il presente carico di passato e futuro. Questi due termini potrebbero essere uniti, osserva Chrétien, dall'*incessante*, ossia da «ciò che non cessa di venire a noi, verso di noi, sia nel senso del passato (indimenticabile), sia nel senso del futuro (insperato)»<sup>12</sup>. L'indimenticabile e l'insperato, che "bagnano della loro aurora" la nostra esistenza quotidiana, e l'incessante che li congiunge sono stati pensati «innanzitutto in prospettiva biblica. Gli Ebrei sono un popolo di memoria perché sono, e soltanto se sono, un popolo di speranza: la speranza è ricordo della promessa, congiunge futuro e passato». Ma «anche la filosofia ha saputo lasciarsi ferire e inquietare da tali questioni, nella misura in cui, a partire da Eraclito, si è rivolta verso l'insperato»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Chrétien non rivendica per il proprio pensiero l'ascendenza nabertiana. Tuttavia, come già altrove abbiamo indicato (cf. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 55-60), quelle tra i due autori non sono soltanto delle semplici assonanze ma due modi diversi di pensare le stesse questioni. Ciò permette di passare attraverso l'uno e attraverso l'altro per comprendere istanze dell'uno e dell'altro, senza compiere con ciò o per ciò arbitrari accostamenti.

<sup>12</sup> J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoublifiable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris 2000 (nouvelle édition augmentée), p. 12.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13. Il frammento di Eraclito in questione è il B 18 (Diels-Kranz): «Se non speri, non troverai mai l'insperato».

Qual è, dunque, questo volto o forma (il primo che incontriamo) dell'insperato? In primo luogo, esso sta sempre con la speranza; in secondo luogo, in quanto legato alla speranza, ha a che fare con la memoria. La memoria del futuro è un ossimoro tenuto insieme dall'insperato della speranza. Insperato per il quale abbiamo parlato di "speranza della finitezza", perché sperare non è gesto vago di attesa e apertura ma è gesto che genera il presente perché è carico di memoria; che genera il presente riversandovi la memoria. La speranza non è finita perché è chiusa da (o in) un orizzonte spazio-temporale; al contrario essa non può darsi a prescindere dall'orizzonte spazio-temporale nel quale ci è dato fare esperienza di qualcosa. Essa è finita perché contribuisce a definire, nell'insperato che la attraversa, la propria finitezza. L'insperato la fa finita perché la de-finisce, la difende da un duplice rischio preservandola, da un lato, dal suo essere vaga aspirazione, dall'altro, dall'essere identificata con il possesso compiuto della "cosa" attesa. Un duplice rischio che, di fatto, è indice del medesimo fatto, ossia del *differimento* della speranza, sia essa vagamente differita nel futuro o in un oggetto. Che cosa non differisce la speranza "oltre" sé (ma soltanto oltre l'ottimismo e il pessimismo)? *L'insperato che la definisce come speranza, trafiggendola.*

Il primo volto dell'insperato e della sua "impresente" presenza è dunque figurato dall'immemoriale indimenticabile dell'esistenza. Dopo aver interpretato l'oblio platonico come ciò che è destinato a restare per sempre immemorabile e la reminiscenza come ciò che è destinato a non raggiungere mai la propria completezza<sup>14</sup>, Chrétien, dialogando con le *Enneadi* di Plotino e commentando soprattutto la *Quinta Enneade*, osserva: «Il desiderio che abbiamo del Bene suppone che il Bene ci sia già stato dato come condizione del nostro essere. Il desiderio di ciò che ci fonda è già ricevuto per poter desiderare, e in un certo senso ha già ricevuto tutto ciò che potrebbe desiderare. L'immemorabile sempre già dimenticato è sempre là, sempre e ancora

<sup>14</sup> J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, cit., p. 34.

là – presente nel suo ritrarsi e per il suo ritrarsi»<sup>15</sup>. È “sempre là” come “impresente”, ossia non presente al modo “dell’essere a disposizione” ma presente nella temporalità del *già*. In questo commentario (di Chrétien a Plotino) si profila, oltre ad un volto dell’insperato, una nuova modalità di “presenza”:

La presenza del Bene forma un essere con noi, un essere unito a noi, il cui carattere immemoriale lo sottrae all’ordine dell’incontro [...]. Questa presenza non implica l’attualità (o la disponibilità, ndr.) per noi dell’intemporale, poiché il Bene è, per noi, *già là*. In che senso? Con una formula ammirabile (Plotino) in precedenza ha detto: “È venuto come colui che non viene” (*Enneadi*, V, 5, 8). Niente e nessuno ha mai assistito alla venuta del Bene. Il Bene è sopraggiunto senza testimone. Il passato della sua venuta è assolutamente immemoriale, non è mai stato presente e non sarà mai ri-presentato, né colto tramite un ricordarsi. Questo passato è stato dimenticato per un oblio anteriore ad ogni memoria e ad ogni reminiscenza [...]. Sempre *già là*, sempre *già* venuto, il Bene sfugge per sempre ad ogni possibile anamnesi. Questo non costituisce un tratto negativo che lo renderebbe assolutamente impensabile, ma descrive rigorosamente il suo modo di presenza in quanto ritrarsi nell’immemoriale. Questo ritrarsi non è successivo ad un’apparizione, non toglie ciò che in un primo momento era stato dato: abbiamo *già* da sempre ricevuto il Bene nel suo ritrarsi [...]. Ecco perché il Bene è ciò di cui non ci si rende conto [...]. L’immemoriale del Bene lascia in noi un’impronta che è essa stessa immemoriale, ossia il desiderio che ne abbiamo [...]. Presenza dimenticata, ma sempre *già* all’opera<sup>16</sup>.

Uscendo dal solco plotiniano, diremo che “impresente” è la presenza del *già*, ossia la presenza di quello per cui ciò che è, è tale quale esso è e dichiara la propria “presenza” nella sua paradossale assenza. Paradossale perché non è presente come “essere a disposizione” ma, pur tuttavia, tenta incessantemente la propria figura. E tale figura è l’insperato che *già* da sempre investe l’esistenza rendendola a se stessa. Quale figura dell’insperato, tuttavia?

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

Una figura, quella proposta da Chrétien, si nutre dell'esperienza biblica. Figura dell'insperato è, per Abramo e Sara, Isacco, il figlio disperato ma che arriva nella fedeltà e nel credito dato al *già inoubliable*, indimenticabile, perché «la promessa di Dio, osserva ancora Chrétien, tiene insieme l'immemoriale, l'indimenticabile e l'insperato»<sup>17</sup>. Nella sua promessa c'è il *già* di quanto è accaduto ed è oltre ogni memoria; questo *già* è l'immemoriale indimenticabile in forza del quale diamo credito e fiducia; tale credito, tale fiducia sono fonte vivace di speranza che si scopre, si svela a se stessa nell'insperato. La fonte biblica racconta dell'intreccio di questi tre momenti:

Immemoriale è la genesi, perché non eravamo là quando Dio creò la terra, e l'origine è per noi *sempre già* un passato, dimenticato senza possibilità di tornare indietro. Questo immemoriale diventa, con la parola di Dio, indimenticabile, perché la storia santa di cui dobbiamo sempre far memoria inizia con la creazione stessa. Questa rimemorazione è anticipazione, questa memoria è speranza, perché nella Bibbia la lode del Dio creatore non è mai separata da quella del Dio salvatore. Ricordare l'origine appartiene alla speranza tesa verso la fine. *Ma questa speranza in Dio non è uno sperare a vuoto*, perché spera ancora ricordandosi dell'*insperato* dato ai nostri Padri e a noi nella grazia, ricordandosi di ciò che eccede il cuore e la visione dell'uomo<sup>18</sup>.

La speranza è, in ciò, “la memoria del futuro” radicata nell'esistenza in forza di ciò che, essendo *già*, non può esserle strappato. Ma senza questo *già* essa non sarebbe, né sarebbe senza l'insperato che accade proprio per l'“impresente” presenza del *già*: «*Questa speranza in Dio non è uno sperare a vuoto*, perché spera ancora ricordandosi dell'*insperato* dato ai nostri Padri e a noi nella grazia, ricordandosi di ciò che eccede il cuore e la visione dell'uomo». Ecco cosa intendiamo dire con l'espressione “speranza della finitezza”: una speranza che non è “a vuoto”, che non è vaga aspirazione (né, all'opposto, speranza che vuole esaurirsi in un oggetto determinato). Una speranza trafitta del-

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 167, il corsivo è nostro.

l'insperato, ossia da ciò che la sorprende *ma che, proprio per ciò, la fa essere speranza, le "dà il nome" di speranza*<sup>19</sup>.

In questo "dare il nome" alla speranza consiste la seconda figura dell'insperato. In realtà, di primo acchito, sembrerebbe che i termini debbano essere invertiti: l'insperato trae, infatti, il nome dalla speranza e non viceversa, dal momento che la speranza non deve attendere l'insperato per "dirsi" ed "essere". Qual è, tuttavia, l'"essere" della speranza? La sua natura, si è detto, è iperbolica. Si è anche detto che Isacco, per Abramo, è stato la figura dell'insperato. E proprio di Abramo, Paolo (nella *Lettera ai Romani*) dice: «Egli ebbe fede sperando contro ogni speranza, e così divenne *padre di molti popoli*, come gli era stato detto: *Così sarà la tua discendenza*. Egli non vacillò nella fede, pur vedendo già come morto il proprio corpo – aveva circa cento anni – e morto il seno di Sara»<sup>20</sup>. "*Contra spem in spe*": contro ogni speranza, nella speranza. Come può disegnarsi questo movimento, se non *già* in un intreccio di speranza e insperato? La speranza non vagheggia, non cede all'incanto di un futuro vagheggiato che non sia *effettiva* apertura di sovrabbondanza. *Contra spem*, ossia contro la speranza ma nell'*insperato* e, perciò, *nella speranza (in spe)*. *Contra spem* non significa "nella disperazione" ma è la figura dell'insperato che fa permanere nella speranza, *in spe*, che fa sperare perché è "insperato" in forza di un *già*. L'insperato, allora, "dà nome" alla speranza perché *fa permanere*, fa perdurare, fa perseverare nella speranza. L'insperato "dà nome" alla speranza perché le dà il suo credito, quel credito che la apre e fa sì che essa non sia uno "sperare vago e vagheggiante". La speranza è trafitta dal suo insperato nel senso che essa perdura, "è", è "impresente" nell'insperato.

Della speranza trafitta dall'insperato dà una figura anche il Caligola di Camus, presentato nella scena IV del III atto mentre dialoga con Elicone. Elicone è l'unico uomo rimasto fedele al-

<sup>19</sup> Sul senso di questo "dare il nome", rinviamo a J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, (tr. it. di F. Garritano, a cura di G. Dalmasso), Jaca Book, Milano 1997. Il volume raccoglie i saggi: *Chōra, Passioni*, «*L'offerta obliqua*», *Salvo il nome (post-scriptum)*, introdotti dal saggio di Dalmasso *Dare il nome*.

<sup>20</sup> Paolo, *Romani*, 4, 18-19.

l'imperatore e arriva nelle sue stanze per metterlo in guardia dai pericoli che sta correndo. Caligola risponde con due iperboli: la prima, è nel suo mostrarsi preoccupato per la cattiva qualità dello smalto del quale si sta servendo per colorare le unghie dei piedi. La seconda, è il suo amore, ricambiato, per la luna, che una notte ha inondato la sua camera. Ad Elicone che gli chiede se sia interessato o no a conoscere che cosa stia accadendo, Caligola risponde di volere soltanto la luna. Egli, in realtà, sa già chi lo ucciderà ma non ha ancora fatto tutto ciò che lo farà vivere e, perciò, vuole la luna<sup>21</sup>. Non siamo di fronte all'infantile speranza di chi vuole ciò che non potrà mai ottenere. Caligola non ha fatto ancora tutto ciò che può farlo vivere anche nelle prossimità della morte ed è per questa ragione che domanda, che spera in un insperato che dà nome alla speranza.

Che l'insperato dia nome alla speranza non significa, evidentemente, che essa prenda dall'insperato il suo nome, cosa che sarebbe un evidente controsenso. Che l'insperato le "dia il nome" equivale a dire che esso "permette di nominare la speranza" al di là della sua apparente contraddizione, delusione o anche al di là del suo momentaneo compimento, al di là dell'ottimismo e del pessimismo. Ma in forza di che cosa ciò è reso possibile? In forza di quella che è stata definita la sua finitezza.

L'insperato (terza figura) è "limite" della speranza. Nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*<sup>22</sup> Kant ha esposto il concetto di limite cui facciamo riferimento, distinguendo tra *Grenze* e *Schranke*, dove il primo termine traduce il latino *terminus*, limite ma anche confine, il secondo traduce *limes*, confine ma, "più opportunamente", barriera. Ora, mentre i limiti «implicano positivamente uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimitano o racchiudono», i confini «sono qualcosa di semplicemente

---

<sup>21</sup> Cf. A. CAMUS, *Caligula*, Gallimard, Paris 1998, pp. 100-101.

<sup>22</sup> I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in Id., *Kants gesammelte Schriften*, Von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, vol. IV, pp. 253-383 (tr. it. e apparati di G.L. Paltrinieri, a cura di M. Ruggenini, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1997).

negativo, che si esauriscono nel segnalare la non compiutezza di una grandezza»<sup>23</sup>. Il limite è una soglia, luogo di passaggio «da uno spazio (quello fenomenico) ad un altro (quello noumenico)» che apre sia la prospettiva dell'ulteriorità<sup>24</sup>, sia il problema del "nesso reale" tra i due spazi. L'insperato "limita" internamente la speranza segnandone la tensione che ne costituisce la finitezza e l'apertura. Comincia ad affacciarsi, qui, la speranza della finitezza. Finitezza che ci riconduce a Nabert.

### 3. Della finitezza

«Che cosa posso sperare?». Perché speriamo, oltre l'ottimismo e il pessimismo? L'interesse di Nabert per il pensiero kantiano è noto. Il *Saggio sul male* si chiude con una *Nota sul male radicale in Kant* e, al filosofo di Königsberg, egli aveva dedicato anche *L'expérience interne chez Kant*<sup>25</sup>. Né mancano mai, nelle sue opere, riferimenti a questo filosofo. Mai riecheggia, però, la celebre domanda del *Canone della Ragion Pura*: «Che cosa posso sperare?»<sup>26</sup>, né mai (ad eccezione di alcuni passi) è messa esplicitamente a tema la speranza, perché né quest'ultima né il male possono essere messi a tema a prescindere dalla finitezza. La finitezza nabertiana è il punto di incrocio della duplice iperbole che compone la tensione dell'esistenza umana. Un'iperbole che eccede ogni "barriera" sia verso l'alto (speranza) che verso il basso (male). Un'iperbole senza confini ma non illimitata. Essa si gioca, infatti, nell'esistenza, ne è la trama, la tessitura.

<sup>23</sup> G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, p. 85.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>25</sup> Cf., rispettivamente, J. NABERT, *Saggio sul male*, cit. pp. 145-151; J. NABERT, *L'expérience interne chez Kant*, in *Id.*, *L'expérience intérieure de la liberté*, Puf, Paris 1994<sup>2</sup>, pp. 243-311 (già pubblicato in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1924, pp. 205-268).

<sup>26</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781 (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari-Roma 1987<sup>4</sup>, p. 612). Nell'edizione italiana curata da G. Colli (Adelphi, Milano 1999<sup>2</sup>): «Che cosa ho diritto di sperare?» (p. 785).

Ciò detto, occorre chiarire in che senso Nabert parli di finitezza.

Un'osservazione, innanzitutto. Il linguaggio nabertiano non di rado è lontano e distante dalle nostre abitudini filosofiche. È un linguaggio che va *tradotto* perché appartiene ad un contesto e ad un momento storico nel quale i termini di cui egli disponeva non possedevano la *Wirkungsgeschichte* con la quale li abbiamo ereditati. Leggere *finitude*, finitezza, in pagine pubblicate nel 1955, chiede una traduzione concettuale che può esser compiuta solo passando attraverso i vari luoghi nei quali Nabert si è lasciato interrogare da questo "fatto" fino a farne il centro della sua meditazione filosofica. *Fatto*, perché è in questo modo che la finitezza si attesta nella nostra esistenza. La domanda di Nabert potrebbe essere, allora, non tanto «Che cosa posso sperare?» ma «Perché posso sperare, in questa condizione di finitezza nella quale sono?». Ecco allora "la speranza della finitezza, la finitezza del male": la finitezza sta tra speranza e male, sta nella crisi delle due iperboli che segnano l'esistenza umana e ne costituiscono la tensione. Perciò, la prima questione non riguarda la speranza, ma la finitezza.

Finitezza (nabertiana) che va tradotta, si diceva. In primo luogo, l'esigenza di tale traduzione si è imposta allo stesso Nabert, che è ritornato, dopo la pubblicazione del *Saggio sul male*, su questo fatto dell'esistenza. Ne danno testimonianza gli appunti pubblicati postumi da P. Ricoeur e P. Levert con il titolo de *Le désir de Dieu*, opera i cui primi due capitoli sono stati da loro intitolati: *Finitezza e riflessione* e *Finitezza e male*<sup>27</sup>. Nell'opera del 1955, la finitezza era identificata con la nascita della coscienza, con il suo individuarsi e individualizzarsi come "singola coscienza". Era lo scegliersi della coscienza contro il "noi", scelta che porterà Nabert ad identificare la finitezza con il male; tema, questo, sul quale torneremo più estesamente. In secondo luogo, tale traduzione è necessaria perché i significati nei quali Nabert parla della finitezza non sono univocamente riconducibili ad una definizione. La finitezza è una questione complicata,

---

<sup>27</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., pp. 21-72.

la cui complicità è data dall'intrinseca tensione che la "fa finita"<sup>28</sup>. Se nel 1955 questa era identificata con l'(im)porsi delle coscienze come singole coscienze in lotta per l'auto-affermazione, negli appunti postumi la finitezza è de-finita altrimenti.

È de-finita, cioè, come esperienza che si manifesta grazie alla riflessione, altro termine che necessita di "traduzione" perché ogni filosofia fa della riflessione il suo momento privilegiato e, in questo senso, sembrerebbe non esservi possibilità di individuare un'autonoma "filosofia della riflessione", come invece fa Nabert. Ma riflessione, per lui e per molti altri filosofi francesi, non indica un atto filosofico bensì la dinamica stessa della coscienza. La coscienza, cioè, non preesiste alla riflessione ma è grazie ad essa che "può comprendersi". Nel 1934 Nabert inizia la stesura di un lavoro, *La conscience peut-elle se comprendre? / La coscienza può comprendersi?*, destinato a restare incompiuto<sup>29</sup>. In che modo la coscienza comprende sé? E che cos'è il "sé"? Questi sono gli interrogativi cui tentano di rispondere le pagine nabertiane. Gli stessi interrogativi potrebbero essere così riformulati: "La finitezza può comprendersi?" E "che cos'è questa finitezza che si comprende?"

Nabert distingue tra comprendersi (*se comprendre*) e conoscersi (*se connaître*), distinzione che, oltre a permetterci di distinguere i due diversi atteggiamenti che la coscienza assume nei riguardi di se stessa in quanto "oggetto", dà atto anche del legame esistente tra comprensione e coscienza. Mentre il conoscere è un atto puramente teorico, povero, in cui la coscienza interroga se stessa dal di fuori, «come se si trattasse di un susseguirsi di avvenimenti»<sup>30</sup>, il comprendere è atto, domanda in cui l'essere della coscienza è già in gioco e interroga se stessa

---

<sup>28</sup> Sull'"esser fatta finita" dell'esistenza, sebbene in un senso diverso da questo declinato da Nabert, si veda M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, cit., in particolare pp. 217 ss.

<sup>29</sup> Oggi pubblicato nella seconda edizione de *Le désir de Dieu*, cit., pp. 405-448 e tradotto da E. Golli con il titolo *La coscienza può comprendersi?* in C. CANNULO (a cura di), *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza. Saggi su Jean Nabert con un testo del 1934*, Morlacchi, Perugia 2002, pp. 185-248.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 186-187.

dal-di-dentro. La domanda e la risposta, o meglio, l'atto della coscienza, atto che è *domanda-risposta*, stanno all'interno delle condizioni di un movimento di comprensione che si compie come *riflessione*.

Nel contributo *La philosophie réflexive*, scritto per l'*Encyclopédie française*<sup>31</sup>, Nabert traccia le linee storiche della tematica della riflessione e cerca di precisare quale sia lo statuto della *philosophie réflexive*, indicando la linea di frontiera tra la riflessione filosofica e la filosofia riflessiva nel diverso significato e percorso che il cammino della riflessione segue. Il metodo riflessivo può essere o il metodo di un'analisi regressiva che ripercorre le tracce di un assoluto che *si riflette* nel movimento di una coscienza particolare; oppure, può essere inteso come percorso tramite il quale si costituisce il soggetto e grazie al quale quest'ultimo coglie le leggi e le norme dell'attività spirituale immanente in tutti i domini. Questa seconda alternativa è quella che, nella storia della filosofia, ha permesso di individuare un'autonoma *philosophie réflexive*<sup>32</sup>.

A partire dalle pagine scritte nel '34, Nabert indaga il legame tra la riflessione e il *se comprendre*, problema che nasce ed è posto in connessione con quello del significato del «sé» o «si» riflessivo del *comprender-si*. Il «sé» compreso dalla coscienza non le preesiste né le è estrinseco. Non si tratta neppure di una *comprensione di sé* guidata da un soggetto, un io (*moi*), un «*je pense transcendantal*» o dall'io (*moi*) del personalismo ma è un atto particolare che si concretizza nella domanda sulla natura del «sé», domanda che è la posta in gioco di questa *philosophie réflexive*. Nell'interrogarsi della coscienza, il movimento della riflessione non è condannato ad/da una circolarità astratta né è un semplice ripercorrere a ritroso il cammino fatto; al contrario, è soltanto nel corso di questo cammino che affiora la verità della coscienza. Questa verità è espressa dal *sé* che, reciprocamente, è verificato soltanto nella comprensione riflessiva. La coscienza immediata e preriflessiva annuncia tale movimento della rifles-

<sup>31</sup> J. NABERT, *La philosophie réflexive*, cit.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, pp. 398-399.

sione e, «benché libera, la riflessione non potrebbe sorgere se la coscienza (empirica), non si prestasse a questo avvenimento»<sup>33</sup>. Così, una delle più importanti conseguenze dell'analisi riflessiva è quella di aver favorito e giustificato «una comprensione della coscienza immediata, comprensione che non fa più di questa uno svolgimento o un seguito di stati, ma che sorprende fin nelle sue forme più umili una certa relazione attiva della coscienza di sé»<sup>34</sup>.

Occorre, certo, distinguere la riflessione naturale dalla riflessione filosofica, distinzione necessaria per comprendere come mai, pur trovandoci in una prospettiva che riguarda *ogni* coscienza e *ogni* soggetto, non tutti oltrepassino la soglia della riflessione naturale per giungere a quella filosofica. Il problema, in realtà, tocca solo marginalmente Nabert attento, più che alla spiegazione della linea di demarcazione tra i due tipi di riflessione, alla ricerca del perché la coscienza sia risvegliata dal proprio interrogarsi, cercando di rivelare le *strutture della coscienza spontanea*. Un passaggio, comunque, dalla coscienza naturale a quella filosofica si compie e risiede nella domanda che il filosofo indica come inizio della comprensione di sé: «*Qui suis-je, moi, qui suis ceci*; chi sono io, in questa determinatezza (*déterminité*) in cui mi trovo?»<sup>35</sup>. La domanda con cui inizia il movimento riflessivo della comprensione di sé è l'interrogativo della coscienza sulla verità del suo essere determinato, interrogativo che, da stupore “naturale” per la propria determinatezza, diventa inquietudine filosofica, ricerca. A questa domanda Nabert risponderà nel *Saggio sul male* dicendo che «noi non siamo, realmente o effettivamente, ciò che siamo assolutamente»<sup>36</sup>, mettendo in gioco, cioè, un assoluto che entra nella determinatezza. Tanto il contenuto del *se* del *se comprendre* quanto il valore della prospettiva aperta dal movimento della riflessione stanno nell'attingere questo assoluto colto dalla e nella coscienza e che “fa” la nostra esistenza finita.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> J. NABERT, *La coscienza può comprendersi?*, cit., p. 200.

<sup>36</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 33.

La domanda sul proprio “essere” finito è l’istante in cui la coscienza nasce grazie all’atto del suo interrogarsi, il quale è un lavoro di *esaustione* (*exhaustion*). Non si tratta di un semplice “chieder-si” ma è uno “scavar-si” che si articola nelle domande che sorgono dalla determinatezza dell’esistenza finita: «Da dove vengo? Chi sono? Dove sono diretto? Da chi dipendo?»<sup>37</sup>. Questo lavoro non sarà più espressamente tematizzato da Nabert ma sarà implicito e implicato nella sua opera successiva, tesa a cogliere il senso della finitezza.

Riflessione e finitezza, dunque, o riflessione della finitezza, poiché quest’ultima si svela e rivela solo nel movimento riflessivo. Tale movimento parte e torna alla coscienza, punto, questo, nel quale Nabert sembra diventare un interlocutore poco “attuale”. Ma è veramente alla coscienza che spetta il “primato” o essa è più *semplicemente*, per Nabert, il solo “luogo” individuabile per affrontare la questione che negli ultimi anni della sua vita gli stava a cuore? C’è un “problema”, per affrontare il quale il filosofo si interroga, appunto, sulla coscienza e sulla finitezza: ciò che appassionava l’“ateo” Nabert, nell’ultima fase della sua esistenza, era il divino. Un divino che è sottratto ai vincoli dell’ontoteologia, nella consapevolezza che, per affrontare questo tema, occorre cercare un luogo altro dall’essere. Per ciò Nabert sposta l’asse della “riflessione” dall’essere inteso come “presenza trascendente” verso la finitezza “della coscienza”, o forse e più propriamente, dell’esistenza. Nabert parte dalla coscienza perché è il solo “luogo” di cui poteva disporre, ma tratta la coscienza come luogo *originariamente statico*, “fuori di sé”, *travagliato dalla tensione stessa che la rende finita*. Tensione e presenza che costringono, di nuovo, alla “traduzione” della finitezza.

Traduzione che è imposta dall’esperienza di insoddisfazione, di desiderio mancato, deluso o frustrato che ogni coscienza di sé vive e prova. Già nel *Saggio sul male* Nabert ricordava che, sebbene facciamo tutto ciò che “dobbiamo fare” per rispondere alla legge, c’è sempre un margine di insoddisfazione, o anche, resta la sensazione che non tutto è stato e sarà mai compiuto per-

---

<sup>37</sup> J. NABERT, *La coscienza può comprendersi?*, cit., p. 211.

ché la giustizia e il bene facciano, nel mondo, il loro corso<sup>38</sup>. Le risposte date per motivare quest'insoddisfazione, che non sono diverse dalle risposte che spiegano la finitezza, si esprimono in formulazioni diverse. La prima esposta (e rifiutata) da Nabert, è la definizione della finitezza come opposizione di finito e infinito, definizione che conclude col sostenere che l'analisi degli elementi che intervengono nella finitezza si risolverà sempre con la dichiarazione della loro effettiva trasparenza. Che «io non sia l'origine del mio essere, che il mio potere sia inferiore alla mia aspirazione, che il mio sapere sia sempre inadeguato rispetto al suo oggetto» è un dato di fatto. Ma non c'è niente che, in tutte queste esperienze, «renda impossibile l'appropriazione completa messa in atto da una riflessione orientata verso l'affermazione dell'infinito»<sup>39</sup>. Questo modello di finitezza, però, non è capace di rendere pienamente conto della stessa perché la *esaurisce* nell'infinito ammettendo la possibilità di una sua *progressiva purificazione*. Ad ogni adempimento della legge morale, ad ogni "comprensione" dei propri limiti *corrisponde* una vittoria dell'infinito sul finito.

La seconda formulazione (esposta e criticata da Nabert) è quella per cui «la determinazione della finitezza che culmina nell'autorità dell'io penso è compensata da un valore conferito alla scienza». Ancora una volta, però, «la finitezza si sposta o, piuttosto, diventa lo strumento e il mezzo di una promozione della coscienza di sé che le permette di annettere a sé, tramite l'azione, un ambito il cui accesso sarebbe al sapere vietato»<sup>40</sup>. Il punto di tangenza di queste due ipotesi, di fatto non molto diverse tra loro, è nel ridurre la finitezza rendendola "leggera da portare" perché "leggera" è ogni finitezza che non sia «scoperta nell'esperienza reale di un desiderio la cui storia si confonde con l'avvento della coscienza di sé»<sup>41</sup>. Che cosa si confonde, allora, con tale avvento (*avènement*)?

«Trattandosi di una concezione della finitezza tale perché è

<sup>38</sup> Cf., a tal proposito, il primo capitolo del *Saggio sul male*, cit., dedicato a *L'ingiustificabile*, pp. 3-37 dell'edizione italiana.

<sup>39</sup> Per le due citazioni cf. J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 26.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 27.

attraversata da un desiderio di oltrepassamento sempre contrariato ma che sempre rinasce, legato *alle condizioni più profonde della coscienza di sé*» e che segue il *movimento* dell'esperienza intima, per cogliere i tratti della finitezza conviene partire dalla *tendenza ad essere* che rinasce oltre ogni smentita che i fatti le infliggono<sup>42</sup>. Il “luogo” nabertiano è, si diceva, la coscienza; una coscienza che è, però, *movimento animato dalla medesima tendenza che la costituisce e che la spinge oltre sé*. Una coscienza che è, perciò, *estatica*, che tende costantemente ad uscire da sé, ad andare fuori di sé. Questa è la finitezza della coscienza nabertiana.

Tale finitezza si coglie per e in un'esperienza, perché la tendenza ad essere non è astratta ma si lascia scoprire come “presenza di una tendenza più profonda delle tendenze particolari”; così, «all'inizio l'esperienza della finitezza si confonde con la coscienza di un rapporto ancora mal chiarito tra una tendenza ad essere e delle tendenze particolari»<sup>43</sup>, volendo fare a meno delle quali non sappiamo più nulla della tendenza ad essere. Non si tratta di un *rapporto*, ad esempio tra sensibile e non sensibile, ma di una *solidarietà nell'opposizione*. Solo perché c'è la tendenza ad essere siamo insoddisfatti dalle “tendenze naturali”; reciprocamente, però, solo perché ci sono le tendenze naturali la tendenza ad essere non è l'esercizio di una libertà che non potrebbe *mai* essere la nostra. Perché questo è il problema di Nabert: ciò che non si *media* nel concreto dell'esistenza non ci appartiene, non ci riguarda, resta un'affermazione astratta che concerne il pensiero ma non l'esperienza. La tendenza ad essere può essere colta solo nell'esperienza della delusione, della negazione, dell'ingiustificabilità e mai direttamente: se ciò fosse non sarebbe la *nostra* esperienza. Solo se manteniamo desta l'esperienza di *manca* che connota la finitezza, solo se accettiamo di attestarci sul *limite marcato da quest'esperienza*, cogliamo il senso della coscienza di sé.

“Coscienza di sé” la cui condizione fondamentale sta nel mantenere desta l'esperienza della mancanza e dello scarto

---

<sup>42</sup> Per questi passi, cf. *ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 28.

che la costituiscono. La coscienza è “luogo” nel quale accade un’esperienza che, altrimenti, sarebbe fuori dal tempo e dallo spazio; l’esperienza, cioè, della tendenza ad essere. Non dell’*essere*, ma del tendere a ciò che è, il che equivale a dire: a ciò che siamo. Non c’è separazione tra ciò che siamo e ciò che è, perché, se tale separazione si desse, torneremmo ad “essere” solo in forza di un *paragone* con una trascendenza infinita destinata a restare, per l’esperienza finita, nell’anonimato, condannando al medesimo anonimato la sua stessa esperienza. La coscienza di sé è, invece, il “luogo” complesso e rivelativo della tendenza ad essere che si dà nelle tendenze particolari e i cui esempi abbondano nell’esistenza quotidianamente esperita. Tendenze particolari che hanno il loro senso nell’*estasi* che le attraversa, estasi la cui figura si media nella tendenza ad essere. Un’*estasi* che “si coglie” e “viene saputa” solo nel suo mischiarsi con l’alveo concreto dell’esperienza: «Fuori di sé, ma legato a sé dal rapporto più decisivo che si possa immaginare, perché si tratta dell’essere che possiede, il singolo io può comprendere la propria finitezza»<sup>44</sup>. “Fuori di sé”, ossia in un’estasi che de-finisce il suo stesso essere.

Contro una finitezza “leggera da portare”, perché sempre tesa alla propria soluzione, ecco profilarsi, allora, una finitezza tale per un’*esperienza*, quella dello *scarto*, connaturale alla nascita della coscienza stessa. La coscienza è tensione tra la concretezza vissuta e la tendenza ad essere che costantemente spinge al compimento di ciò che inevitabilmente sentiamo incompiuto. Nabert si chiede se sia opportuno usare il termine “finitezza”. Termine, questo, “consacrato dall’uso” ma che necessita di spiegazione. O, come preferiamo dire, di traduzione. Fino ad ora ne abbiamo tentata una traduzione, interna al termine stesso, proponendone la figura nabertiana. La finitezza è tale, cioè, perché ciò che è finito e concreto è attraversato da una tendenza ad essere non-finita o, anche, infinita, cosa che ci chiede di tradurre, dopo la finitezza, anche “l’infinito”, in opposizione al quale si de-finisce la finitezza stessa.

C’è un infinito “intensivo” che si oppone ad un infinito “esten-

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 37.

sivo". Estensivo è quell'infinito per il quale il finito si definisce in rapporto all'incommensurabile. Ma quando l'esperienza della finitezza si definisce nella tensione o tendenza ad essere, sulla base di quale infinito potrà essere de-finita? «Dell'esperienza che una tendenza ad essere o a perseverare nell'essere ha di sé [...] è lecito dire che essa corrisponde ad un infinito *intensivo*. Essa è, cioè, il gioco di un'interiorità pura eguale a se stessa, la quale attinge il rinnovamento del proprio essere soltanto nella propria attività»<sup>45</sup>. L'accento non deve essere posto sul carattere infinito di tale tendenza ma sulla sua intensità infinita. Certo, la domanda riguardante l'effettiva esistenza di questo genere di infinito si pone quasi da sé: come verificarlo ed affermarlo in modo non soltanto astratto? Tale verifica e affermazione non sono diverse dal modo in cui la finitezza della coscienza si coglie. La finitezza, cioè, non si coglie in opposizione all'infinito intensivo ma proprio tale infinito *la pone, la rende tale quale essa è*. La stessa tendenza ad essere è connotata da quest'infinità intensiva. È infinita perché rinasce sempre come slancio e "presenza" che riaffiora nelle singole tendenze. Ma è infinita anche perché è colta positivamente, ossia *come tale*, nella propria *intensità*. Il suo carattere infinito è *qualitativo* perché è tendenza che costantemente si dà, si manifesta, affiora accompagnando ogni tappa del cammino della coscienza di sé. I soli caratteri finiti dell'esistenza, di per sé, non costituirebbero la finitezza. Essi la costituiscono perché sono costantemente accompagnati da un'aspirazione infinita che li *contraddice nel momento stesso in cui si rivela in essi*.

Ecco, allora, la complessità della finitezza. La finitezza è intrinsecamente complessa perché non può essere spiegata come pura e semplice limitazione del finito messa in atto dall'infinito. Quest'immagine ne prospetterebbe solo il progressivo e possibile esaurimento o il suo (deplorato) superamento. Al contrario, essa è tale in forza di una *presenza assente* che la attraversa, che fa sentire la propria *presenza* intensificandosi, senza *mai* presentarsi in modo immediato. Si *intensifica* nelle singole tendenze, perché nessuna tendenza particolare esaurisce i singoli

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 39.

desideri e perché ogni singola tendenza vive di questa tendenza. Ma è anche *assente* perché all'“essere finito” non è mai dato il suo coglimento diretto né essa è definibile a prescindere da un infinito tale per l'intensità con la quale si manifesta e che, manifestandosi, costituisce la finitezza. La finitezza è una tensione tra il particolare e l'assoluto dove, per un verso, il particolare si coglie come tale soltanto grazie all'assoluto; per altro verso, l'assoluto si coglie soltanto come ciò che eccede il particolare. Tensione, questa, che si fa conoscere come storia di un io finito dall'infinito che lo trafigge. Storia che è la parabola di una duplice iperbole.

#### **4. L'iperbole positiva della finitezza**

La storia della finitezza è la parabola di una duplice iperbole, di un duplice eccesso, verso l'alto e verso il basso. La finitezza è un nodo complesso, che si definisce per l'infinito che la attraversa ma che, attraversandola, la apre alla possibilità di due diverse iperboli. La tensione della finitezza è destinata a restare irrisolta, incompiuta così come lo è, per Nabert, ogni atto che de-finisce la coscienza e quindi come lo è, in forza di questa de-finizione, la coscienza stessa. L'iperbole positiva della finitezza, la cui vettorialità va verso “l'alto”, è la storia dell'io puro che abita la coscienza.

Qualunque forma rivesta l'esperienza della finitezza, alla sua origine deve essere trovato un principio di sublimità che non bisogna cercare al di fuori dell'io, ma nell'io. Questo è il principio che fonda la riflessione e la rende possibile. Ogni tentativo di confronto tra l'io finito e una realtà o un essere infinito o universale, non soltanto impedisce di comprendere la possibilità della riflessione, ma ostacola questa stessa dialettica, quel progresso della coscienza che coincide con l'approfondimento della finitezza. Questo principio di sublimità è nell'io, nella coscienza che, per una sorta di surrezione (come dice Kant a proposito del sublime) sembra essere provocata da un principio indipendente dalla coscienza<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 35.

*Surrettiziamente* crediamo che il principio di sublimità non stia nell'io. In realtà, tale principio è nell'io *senza appartenergli*, senza derivargli, senza che egli lo costituisca. Non contraddiciamo, qui, quanto detto dell'estasi? No, perché l'estasi è un'uscita da ciò che *ci appartiene in quanto è in noi* e che, per verificarsi, ha bisogno di altro da sé. Quest'uscita da sé di un principio che solo surrettiziamente riteniamo essere al di fuori di noi stessi, è l'iperbole positiva della finitezza. È un'iperbole, perché assume la figura del paradosso, dell'impossibile uscita da sé, del finito che si de-finisce come tale per la presenza di un assoluto che lo de-finisce. Ma "assoluto" non significa, forse, sciolto da vincoli e legami? Com'è possibile definire l'assoluto a partire dall'io nel quale si dà e non può non darsi? Non si tratta, forse, di un'iperbolica esagerazione? Probabilmente sì, siamo di fronte ad un'affermazione di questo tipo, affermazione che fa dell'io stesso, o della coscienza di sé, un "luogo" reso complesso dalla finitezza che lo costituisce. Il che equivale a dire che l'iperbole positiva della finitezza può essere colta solo nell'io, così come il principio di sublimità kantiano<sup>47</sup>. È solo per un atto di surrezione<sup>48</sup>, dunque, che collochiamo l'io puro (iperbole positiva della finitezza) fuori dall'io finito. La questione della riflessione si fa, qui, decisiva.

O forse, la questione della riflessione si è già fatta decisiva nel momento in cui abbiamo, all'inizio di queste pagine, collocato Nabert nell'alveo della cosiddetta *philosophie réflexive* o *de la réflexion*. Riflessione che, inoltre, è stata sempre chiamata "movimento". La riflessione è un cammino che conduce alla scoperta di ciò che è *già* nella coscienza perché è il movimento stesso della coscienza. Come tale, perciò, la riflessione è il cammino della finitezza, che scava la finitezza mostrandone i suoi

---

<sup>47</sup> «Per il bello naturale dobbiamo cercare un principio fuori di noi, per il sublime invece soltanto in noi stessi e nel modo di pensare che conferisce sublimità alla rappresentazione della natura» (I. KANT, *Critica del giudizio*, ed. it. a cura di A. Bosi, Utet, Torino 1993, p. 221).

<sup>48</sup> Il termine indica il giudizio con il quale l'io rinvia fuori di sé il principio della propria attività, attribuendo ad una forza estranea tutto ciò di cui non ritiene di poter essere l'autore.

tratti, mostrando ciò che la fa tale. Mostrandone, perciò, anche la sua iperbole positiva. Quest'ultima non è destinata ad un inefficace misticismo dell'ineffabile ma ha il suo linguaggio, il suo percorso, la sua storia, sebbene, come la finitezza, vada tradotta. E la traduciamo dicendo che l'iperbole positiva della finitezza è il principio di sublimità dell'io, principio che è portato alla luce dallo stesso movimento nel quale si costituisce la coscienza, ossia la riflessione, e che, radicato nella finitezza, è anche il principio che permette di parlare di *speranza della finitezza*. Una speranza che decentra la coscienza da se stessa perché, radicandosi nel principio di sublimità che ne definisce la finitezza, la costringe anche fuori di sé, verso un "altro" "impresente", ossia il divino.

Il cuore della questione è questo: trovare un principio che fondi e giustifichi la possibilità della riflessione e la scoperta della finitezza in ogni momento della dialettica che la costituisce. Idea direttrice: sostituire al rapporto dell'essere infinito con il finito, o al rapporto tra l'essere e la privazione dell'essere, una relazione immanente di sé a sé, che si muove con il progresso della coscienza, che conduce la coscienza alla sua massima espressione. Questo stesso principio, questa stessa relazione deve, dopo ciò, riversarsi in una criteriologia del divino. *C'è, dunque, possibilità di identificazione tra il principio di possibilità della riflessione e il principio fondatore della finitezza*<sup>49</sup>.

Questa *possibilità* c'è perché la riflessione è *possibile* solo a condizione che tra l'atto che la costituisce come tale e l'atto di cui si appropria per comprenderlo non ci sia frattura. L'atto che la costituisce è, lo abbiamo visto, il ritorno della coscienza sugli atti già compiuti, è il suo movimento interno. Ma l'atto che essa va a comprendere è il sentimento dello scarto, dell'ineguaglianza dell'io a se stesso, o inadeguatezza dell'io a se stesso «che traduciamo come tendenza o desiderio d'essere»<sup>50</sup>. Il nostro "essere" sono i nostri atti, come Nabert sostiene fin da *L'expérience intérieure de la liberté*. Non c'è coscienza che preesista ad ogni

<sup>49</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 33, il corsivo è nostro.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

singolo atto o sentimento o, secondo la suggestiva espressione che ricorre negli *Elementi per un'etica*, ai *foyers de la réflexion*, centri della riflessione. Il soggetto non esiste o preesiste a questi atti o movimenti, l'“io” si pronuncia solo in essi. Ma già questi atti sono *inachevés*, incompiuti, perché la forma dell'io è tale in quanto non preesiste alla tensione o allo scarto della finitezza. In ogni atto c'è un elemento impenetrabile, che sfugge alla coscienza o all'io. La riflessione non sorgerebbe se non vi fosse un'ineguaglianza immanente all'atto dell'io, ineguaglianza che, tuttavia, si rivela solo grazie a questo medesimo atto. Perciò, «ciò che fonda la possibilità della riflessione è allo stesso tempo il fondamento della finitezza; è uno scarto che può essere colto in ogni atto tra ciò che l'atto stesso è e un atto nel quale la riflessione cesserebbe di essere perché in esso l'uguaglianza dell'io a se stesso viene ad essere perfettamente compiuta»<sup>51</sup>. Senza l'idea di un atto “puro” la riflessione non potrebbe iniziare né, reciprocamente, la finitezza potrebbe essere colta. E la purezza dell'atto è come un bagliore, una luce che trapassa ogni singolo atto, così come la tendenza ad essere manifesta la sua “impresente” presenza in ogni singola e particolare tendenza.

Il linguaggio di questi appunti lasciati incompiuti da Nabert in punto di morte si fa più preciso rispetto all'ineguaglianza dell'essere dell'io a se stesso annunciata nel *Saggio sul male*. Si precisa, o forse, si traduce nel linguaggio della *differenza*. Tra l'io finito, ogni io singolo e determinato, e l'io puro che lo abita e che in esso si fa “impresente” come aspirazione infinita, come anelito ad una ripresa di ogni singolo atto, c'è una differenza radicale, che riguarda la radice. È la differenza che segna lo scarto tra il *divino*, all'interno del quale ogni differenza è soppressa, e *l'io*. L'identità tra il principio che anima la riflessione e la finitezza nasce da una *differenza* che abita l'identità stessa costringendola al proprio costante *differimento*. L'esperienza della finitezza sta in questa *differenza*, nell'impossibile coincidenza dell'atto e del principio che lo anima. L'io nel quale la riflessione sorge è l'unico “luogo” nel quale l'io puro fa sentire la sua “impresente” presenza.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

L'io della riflessione è l'io che si giudica e si paragona. Qual è il principio del paragone? Relazione singolare! L'io della riflessione è identico all'io che giudica, ed è lo stesso io che è toccato dal sentimento della finitezza. Ma l'io della riflessione, con il suo stesso atto fa sorgere questo sentimento. Perché? Perché l'anima di questo giudizio è l'idea di un atto assoluto nel quale sarebbe realizzata l'uguaglianza dell'io al proprio essere<sup>52</sup>.

Il principio di sublimità sta nell'io e in un "soggetto" che si trova al centro della riflessione nabertiana. Quale soggetto, tuttavia? Un soggetto "centro di atti" che potrebbe essere detto "della differenza", che nasce "dalla differenza". Il soggetto nabertiano è l'espressione in atto di una differenza destinata a restare *inespressa*, o che, forse, lo sarebbe se la finitezza non fosse già di per sé finitezza di una differenza e per una differenza. Nabert, affermando che l'io è centro di atti, intende sostenere che: 1- l'io non è sostanza e non preesiste all'atto della coscienza; 2- tale atto è possibile in forza di un atto puro che lo abita e lo fa *differente, lo differisce verso un altro la cui appropriazione è impossibile*. La sola cosa che Nabert, sostenendo la centralità dell'io, voleva affermare, era l'impossibilità di pensare la trascendenza nei termini di "essere" che si affermi a prescindere dall'io<sup>53</sup>. Perciò tenta una definizione della finitezza internamente de-finita dall'infinito intensivo; infinito intensivo che è io puro. Il termine è ripreso da Fichte, né, d'altra parte, Nabert poteva disporre di altri appigli linguistici. Ma che cosa intendeva fare con questo suo linguaggio? Intendeva *negare* ogni affermazione che s'imponesse all'esperienza umana dall'esterno senza, allo stesso tempo, arrivare alla conclusione che l'io è una monade. L'io è internamente differito, è internamente scarto, è internamente altro. E questo altro che internamente lo travaglia, che anima la riflessione e che fa la finitezza tale quale essa è, è lo stesso principio che apre alla criteriologia del divino e che apre l'io al suo altro. È il medesimo principio che lo apre *ab origine*, nella sua costituzione, poiché a costituire l'io è

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem*, p. 32.

l'esperienza della finitezza, esperienza di tensione e di alterità. L'iperbole positiva della finitezza è nel fatto che la finitezza è tale in forza dell'assoluto che la abita. Nabert lo chiamava io puro, coscienza pura; noi lo chiamiamo "divino" "impresente" che è il differente della finitezza.

"Divino" "impresente", o, direbbe Nabert, "assoluto" che potremmo rischiare di identificare con un soggetto assoluto. Che cosa c'è di "nostro" in tutte queste affermazioni, si chiede (con altri termini) il filosofo? Resta, naturalmente, il rischio della surrezione, ossia di pensare che l'esperienza della finitezza sia possibile solo in forza di una trascendenza che estrinsecamente s'impone al soggetto. Così come rimane il rischio opposto, ossia quello di spingersi fino a pensare l'identità di io e divino. Nel primo caso ricadremmo nell'identificazione ontologica del divino; nel secondo, nell'identificazione dell'io con il divino, identificazione forse ancor più rischiosa.

Qui, su questo rischio, si chiude anche l'iperbole positiva della finitezza, con l'affermazione che la sublimità dell'io è «esclusivamente formale»<sup>54</sup>. Questa sublimità è «principio di affermazione e di giudizio», e l'io, perfino l'io puro, non può essere assunto come la misura del divino. Si potrebbe obiettare che, trattandosi di principio esclusivamente formale, la stessa idea di esperienza della finitezza sia destinata ad essere contraddetta: come, infatti, un'esperienza può essere tale in forza di un principio affermato solo "di principio"? Al di là delle tante obiezioni formulabili, un dato ci pare importante, e riguarda il fatto che il pensiero di Nabert è un pensiero della *differenza* formulata nei termini di *differenza interna all'io*. Il problema diventa, semmai, un altro: riconducendo la differenza all'interno del "luogo" dell'io, non rischiamo di perdere proprio ciò che, in quanto totalmente altro, "differenzia" e fa differire? Detto altrimenti: quando il "luogo" nel quale la differenza si dà è unico, non corriamo, forse, il rischio di cadere in una dialettica esclusivamente interna, senza che la differenza più radicale, che

---

<sup>54</sup> Cf. *ibidem*, p. 44.

differenzia l'io stesso da ciò che "non è io", sia colta? Questo resta il problema di un pensiero che si attesta in ambito idealista e, soprattutto, fichtiano. Ciò detto, tuttavia, l'interesse della proposta di Nabert si misura nella dialettica di cui il "luogo" scelto (ossia l'io) è fatto *capace*.

Tale capacità dell'io è nel suo essere decentrato (sebbene resti indetto il "dove" di tale decentramento). Abbiamo già citato il passo nel quale questo decentramento è dichiarato: «Fuori di sé, ma legato a sé dal rapporto più decisivo che si possa immaginare, perché si tratta dell'essere che possiede, il singolo io può comprendere la propria finitezza»<sup>55</sup>. L'io è "sé" in quanto è "fuori di sé", in quanto *estaticamente* decentrato in forza di un'"impresente" positività che lo abita, sebbene esso sia "impresente" solo come *pura formalità* (o come differenza, scarto che l'io nutre in sé). Questa *positività*, che è tale senza essere "principio" o "essere", ma che fa la finitezza finita, è stata indagata da Nabert a più riprese e in diverse figure. Il linguaggio della differenza, forse, gli manca. O, forse, deve essere tradotto, così come deve esserlo il linguaggio del soggetto e dell'io, perché parlando di "io" e di "coscienza" Nabert non intende mai la coscienza o l'io trascendentali ma con essi indica il "luogo" nel quale è possibile andare oltre l'onto-teo-logia. L'iperbole positiva della finitezza tende ad un'affermazione della trascendenza che non sia *estranea* all'io, che non gli imponga alcuna misura dall'esterno ma che entri nella sua costituzione *senza identificarsi con essa*. L'originaria estaticità dell'io è in questo essere *decentrato* grazie alla positività che lo abita. Positività di cui tratteremo due figure, o volti: quello dell'affermazione originaria e dell'"impresente" presenza dell'Uno. Le tratteremo nel capitolo successivo, limitandoci per ora ad annunciarle e limitandoci anche a quest'affermazione: la finitezza è tale in forza di una positività che la attraversa e che *in essa si afferma e non* per il paragone con un infinito che estrinsecamente le si impone.

Di una figura dell'iperbole positiva della finitezza, ossia dell'affermazione originaria, prima ancora del suo incarnarsi nella

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 37.

critica all'onto-teo-logia, tratterremo però, fin da ora, un tratto, ossia il decentramento dell'io che essa mette in atto. L'affermazione originaria si afferma *solo* nell'io senza essere dell'io. Essa assume la figura di un «sentimento di invulnerabilità, è l'esperienza di una vita che non è più *concentrica* all'io»<sup>56</sup>. Decentrando l'io, lo apre senza operare una surrezione, senza "attribuire" ad un principio estrinseco la positività che l'io coglie in sé. In quest'iperbole positiva della finitezza è radicata la speranza, anch'essa iperbolica, perché trafitta dalle diverse figure dall'insperato. La speranza vi si radica perché l'affermazione originaria non "è" a prescindere dall'*apertura del tempo* che genera, apertura che *decentra* l'io dai singoli atti compiuti *verso* ciò che lo eccede. È «l'accrescersi dell'attenzione che rivolgiamo alla densità del tempo storico, accrescersi che è correlativo alla certezza che esso è soltanto la figura necessaria degli atti che lo oltrepassano; è un sentimento di fiducia che va di pari passo con una sorta di indifferenza al successo; è il sentimento di una rigenerazione che non annulla il nostro passato così come non lo semplifica né ci dà la certezza di un ricorso»<sup>57</sup>. Tuttavia, perché la forza di tale iperbole si manifesti, occorre prima camminare anche lungo l'altro versante della finitezza e seguire l'altra sua parabola, quella che ne rivela la complicità con un male che sembra irrimediabilmente frangere ogni sua speranza.

## 5. L'ingiustificabile finitezza del male

La finitezza legata alla riflessione e alla sua dialettica non esclude l'idea di un male che sia tale in modo autentico, che sia male assoluto. Infatti, la finitezza intesa in questo modo inizia solo con il risveglio della riflessione e con il ridestarsi del sentimento della *differenza tra me e me, tra io puro e io finito*, dunque con la coscienza della libertà creatrice di questa *differenza*. L'esperienza

---

<sup>56</sup> J. NABERT, *Éléments pour une éthique*, Aubier éd. Montaigne, Paris 1971, p. 73 (tr. it. di F. Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975, p. 74).

<sup>57</sup> *Ibidem*.

della finitezza inizia solo con il *positivo*. Ma, in quanto è legata con la riflessione e con il suo principio, è perfettamente compatibile con il male assoluto, il quale è il rifiuto della riflessione, rifiuto assoluto di prendere coscienza della *differenza* che mi costituisce<sup>58</sup>.

Così scrive Nabert negli appunti cui stava lavorando prima di morire e pubblicati ne *Le désir de Dieu*. Il termine “ingiustificabile”, con il quale esordiva il *Saggio sul male* (1955) non appare e scrivendo queste pagine negli anni 1957/1958, il filosofo s’interroga piuttosto sul tema opposto, ossia la giustificazione. Ingiustificabile e giustificazione non sono due termini contrari ma sono *contraddittori*. Segnano due movimenti opposti, irriducibili, l’uno contraddittorio dell’altro. Sebbene la finitezza («che inizia solo con il positivo») sia *compatibile* con il male assoluto, tra positivo e negativo non c’è continuità, ed essi non rappresentano le dimensioni opposte della stessa linea verticale (ossia la positività come iperbole della finitezza verso l’alto e il male come inabissamento generato dal rifiuto della riflessione). «Il rifiuto della riflessione, il rifiuto assoluto di prendere coscienza della differenza che mi costituisce» è, infatti, ingiustificabile.

Tale rifiuto è ingiustificabile perché non ha *giustificazione possibile*. Ingiustificabile che è colto perché, così come la finitezza, è esperito, sentito. È, infatti, un sentimento che, come già altri sentimenti che Nabert ha interrogato negli *Elementi per un’etica* (ossia il sentimento della colpa, dello scacco e della solitudine), è un dato della riflessione, è la materia della riflessione, ciò di cui la riflessione si alimenta. Riflessione che, come insistentemente è stato detto, è legata alla finitezza e, dunque, ad una positività che gioca, nell’“indagine” nabertiana sul male, un ruolo centrale. Centrale perché è questa positività negata dal male ciò che fa dichiarare quest’ultimo ingiustificabile e, perciò, non riducibile a *non ens* oppure a momento negativo di una dialettica destinata a superarlo. A vietarne le due riduzioni appena dette è un sentimento così introdotto e motivato: «Su che cosa fondiamo il nostro giudizio quando affermiamo che non esiste possibilità che certe azioni, certe strutture sociali, certi aspetti

<sup>58</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 55, il corsivo è nostro.

dell'esistenza possano essere giustificati? [...] Di fronte ad atti di crudeltà, alla bassezza di alcuni uomini o all'ineguaglianza suprema delle loro condizioni di esistenza, riusciamo a comprendere appieno le ragioni implicate nella nostra protesta, se ci limitiamo a fare appello all'idea di un disaccordo tra questi fatti e le regole della morale?»<sup>59</sup>. Non c'è regola morale o legge che “giustifichi” il male compiuto o subito, perché nel male grida quell'*iperbole positiva* della finitezza che il male stesso nega. L'ingiustificabile non è il male, ma è ciò che «permette di restituire al male tutte le sue dimensioni»<sup>60</sup>, perché afferma l'irriducibilità del negativo vietandone qualunque riduzione operata dal pensiero.

Così come la finitezza è tale per un principio positivo che la attraversa, il male è ingiustificabile in forza dello stesso principio positivo che esso *nega*. Il rifiuto della riflessione, sulla quale abbiamo aperto questo paragrafo, è rifiuto di affermare la positività della finitezza, di seguirne la traccia. Perciò tale rifiuto è ingiustificabile, perché nega il piano dell'esperienza positiva che la riflessione rivela nell'io, positività che rende l'io finito. Il male è ingiustificabile perché nega l'io, nega quel piano della positività che lo rende a se stesso. Perciò l'ingiustificabile non è un limite dilazionabile ma è ciò che fa sentire «la propria presenza nei ritardi, nelle riprese e nei ricominciamenti inevitabili, nelle contrarietà e nelle disgrazie che si ripresentano sempre all'interno di ogni verità conquistata, nell'opacità che si forma continuamente attorno alla zona luminosa del pensiero e del volere»<sup>61</sup>.

Ingiustificabile, immotivabile, senza ragion sufficiente, senza che la sua ragione possa essere resa, il male lo è perché nega l'io *dall'interno* in quanto *nega* quel principio di positività che costituisce l'io stesso; perciò, mentre per tale positività abbiamo parlato di “iperbole positiva della finitezza”, per il male parliamo d'*ingiustificabile finitezza*. Il male è finito, come tutto ciò

---

<sup>59</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., pp. 3-4.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 37.

che riguarda l'io, ma non ne compie l'iperbole positiva che la riflessione tende a scoprire in esso; al contrario, *ingiustificabilmente* la nega in un duplice modo: come peccato e come male di secessione. Come peccato, il male è rottura dell'io con sé, ferita che l'io ha inflitto a se stesso negando quell'affermazione originaria che costituisce la differenza di ogni singolo io. Compiendo il male *nego* l'assoluto che fa *differire* in sé ogni io facendo differire in sé il mio io, e dunque *facendolo*. Ma il male più radicale è il male di secessione, ossia quel male in cui non solo recido il legame con l'affermazione assoluta che abita in me, ma recido il legame con la seconda delle figure che la positività della finitezza assume, l'Uno. Quest'ultimo è *principio unitivo*, del quale tratteremo in modo approfondito più avanti, limitandoci qui a dire che la reciprocità precede la divisione e la separazione tra le coscienze perché "una" è la positività che rende ogni singolo io finito tale quale esso è. Per difendere quest'unità più originaria della costituzione delle singole coscienze e per denunciare il male di secessione, Nabert, nel *Saggio sul male*, ha compiuto quel passo di troppo che lo ha spinto verso l'identificazione di male e finitezza; identificazione che lo ha costretto a parlare soltanto di un cammino verso la giustificazione. Com'è possibile, infatti, che vi sia giustificazione di ciò che accade per la "struttura" stessa della finitezza dell'io? Il problema non è da poco, e Nabert avverte l'esigenza di tornare sull'argomento dopo la pubblicazione del *Saggio sul male*. Non a caso, gli appunti raccolti nel secondo capitolo de *Le désir de Dieu* insistono di nuovo sul rapporto male-finitezza, aprendo, però, con più insistenza lo spiraglio verso la giustificazione e segnando la duplice parabola del binomio stesso: dallo scandalo di un'identificazione (*Saggio sul male*) all'annuncio di una nuova speranza (*Le désir de Dieu*).

Due affermazioni del *Saggio sul male* legano male e finitezza, rispettivamente annunciate nel secondo e quarto capitolo<sup>62</sup>. Il secondo capitolo è dedicato alla "causalità impura"; qui Nabert

---

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*, *La causalità impura*, pp. 39-61 e *La secessione delle coscienze*, pp. 83-102.

della causalità non dice nulla, avendola già introdotta e spiegata nella *thèse*, *L'expérience intérieure de la liberté*, dove la coscienza è definita “atto” la cui attività è causa di ogni azione e dove si afferma che la coscienza è “libera” perché è la causa completa di un atto. L'aggettivo “impura”, che l'autore accosta alla causalità nell'opera del 1955, ne *orienta* la natura verso un male che trova proprio in questo punto primo la condizione e la possibilità del suo accadere storico. Se l'ingiustificabile è «ciò che permette di restituire al male tutte le sue dimensioni»<sup>63</sup>, la causalità impura è ciò che mette al riparo dal rischio di quella *surrezione* più volte ricordata. Ogni azione è opera dell'io perché la sua causalità è *sempre* completa in ogni atto e la motivazione di ogni azione nasce *sempre* nella coscienza<sup>64</sup>.

Se la finitezza fosse tale per il paragone con un infinito o con un principio ontologico estrinseco, ogni cedimento della volontà sarebbe una *défaillance* dovuta, certo, alla finitezza ma il cui motivo si troverebbe al di fuori della coscienza, in ciò che le tendenze dell'io vogliono. Per contro, «non esiste tendenza che sia tanto estranea, “fuori” dal cuore dell'io – nel senso in cui si dice che qualcuno è “fuori di sé” dalla collera, dall'emozione, dalla gelosia, dalla passione – che possa risparmiarci la confessione di aver preso segretamente parte alle azioni da noi causate o compiute»<sup>65</sup>. Il linguaggio della tendenza, e in altri luoghi quello dell'inclinazione, è, ancora una volta, una traduzione, in questo caso della causalità della coscienza. Ogni azione, di cui quest'ultima è *sempre* causa, è impura fin nella sua radice perché in ogni atto c'è un compiacersi dell'io nei propri riguardi, un *amor sui* che, per l'io stesso, è irrinunciabile. Tutti i possibili e le motivazioni tra le quali l'io sceglie hanno la loro origine nella causalità spirituale della coscienza, causalità che è impura «così come diciamo che una sorgente è impura, la cui acqua, cioè, deve essere filtrata»<sup>66</sup>. L'impurità è intrinseca alla coscienza.

---

<sup>63</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 37.

<sup>64</sup> A tale proposito si veda il testo già citato di MANGANELLI, *Motivazione e libertà in Jean Nabert*.

<sup>65</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 54.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 61.

za stessa: non è il male, e perché quest'ultimo si dia occorre la complicità del volere; ma anche un'azione buona, o moralmente corretta, è originariamente impura perché lo è la causalità della coscienza che la origina.

Sebbene la causalità di ogni coscienza finita sia *impura*, Nabert non si spinge, nel secondo capitolo del *Saggio sul male*, fino ad identificare male e finitezza. Nel quarto capitolo dell'opera, invece, dedicato alla "secessione delle coscienze", tale identificazione è chiaramente annunciata. Il male che separa, che divide le coscienze tra loro è il male più radicale e ingiustificabile. In queste pagine non c'è traccia, però, di descrizione o condanna dei mali inflitti all'altro uomo: la parola che ricorre con più insistenza e frequenza è *reciprocità*<sup>67</sup>, ad indicare che il problema del male non è circoscrivibile al puro e semplice orrore che esso suscita ma che ha a che fare con un *prima* la cui radice è nella coscienza.

A lungo ostacolata dalle difficoltà che nascevano dal problema dell'esistenza degli altri quando tale questione era concepita a imitazione di quella dell'esistenza oggettiva, l'analisi delle relazioni di reciprocità tra le coscienze si rifiuta di presupporre un io che sarebbe già per sé prima di entrare in relazione con un altro io<sup>68</sup>.

L'io (o ogni singola coscienza finita) senza l'altro *non "è"* e ciò perché all'origine le coscienze sono legate da un "principio di unità" per il quale esse "*sono*". La funzione di tale principio «non è quella di abolire la differenza tra le coscienze e di

---

<sup>67</sup> Cf. *ibidem*, pp. 83 ss. Inoltre, nel quarto capitolo del *Saggio sul male* riecheggiano tanto il terzo capitolo degli *Elementi per un'etica* quanto il nono capitolo della stessa opera, dove sono rispettivamente messe a tema sia la drammaticità della solitudine che chiude la coscienza in sé sia, in contrapposizione, la fecondità della comunicazione delle coscienze tra loro. I capitoli sono intitolati *L'approfondimento della solitudine*, dove la solitudine è uno dei dati dei quali si alimenta la riflessione (gli altri due sono lo scacco e la colpa) (cf. J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., pp. 43-54) e *L'esperienza dell'Uno nel rapporto delle coscienze* (*ibidem*, pp. 181-206). Nel primo è analizzata, come indicato nel titolo, l'esperienza della solitudine in quanto dato negativo, nel secondo è presa in esame la comunicazione come possibilità che nasce dalla "presenza" dell'Uno, sul quale torneremo in seguito.

<sup>68</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 84.

dare vita a una sorta di assimilazione delle stesse»<sup>69</sup>. Si tratta, al contrario, di fecondarne lo scambio facendo perdurare «solo ciò che in esse c'è di valido»<sup>70</sup>, ossia il riferimento ad un principio di unità immanente alle relazioni stesse, principio che in tali relazioni si verifica e ne fonda la possibilità. Una coscienza è tale solo nella reciprocità con altre coscienze: è nella comunicazione e nello scambio con gli altri che essa cresce e scopre se stessa. Reciprocamente, l'interruzione di tale comunicazione e di tale scambio determina la *chiusura* della coscienza nella propria solitudine. Mentre nello scambio tra coscienze ciascuna di esse scopre di essere “per sé” solo nel *fecondo* rapporto con l'altro, «nell'impovertimento della relazione di reciprocità inizia a prendere corpo l'idea che l'altro è solo ed esclusivamente un altro»<sup>71</sup>.

A partire da questo momento, sentimenti come la sfiducia, l'ostilità e l'odio diventano il naturale esito del riconoscimento della differenza e «un'antropologia che si illuda di rendere conto della storia dell'uomo accentuando la prevalenza di tale o tal'altra tendenza dimentica che non esiste nemico, avversario o estraneo preso in senso assoluto, se non per la rottura di una relazione in cui le coscienze avevano cominciato a riconoscersi sotto il segno di una qualche unità spirituale»<sup>72</sup>. L'opera devastante che inizia con la rottura di tale reciprocità si compie nella solitudine dell'io per il quale «ritirarsi da una relazione significa [...] esiliarsi da ciò che genera il suo essere ma significa anche, reciprocamente, creare in modo assoluto l'altro in quanto altro; significa escludersi ed escluderlo da ogni partecipazione all'unità che fondava tanto l'accordo quanto l'opposizione tra le coscienze»<sup>73</sup>.

L'io, la coscienza, cresce solo nella reciprocità dello scambio perché all'origine non è la *dualità numerica* ma l'*unità*<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Chiaro è, a tal proposito, questo passo: «Quando la certezza vivente di una presenza scivola sul piano di un'affermazione dell'esistenza [...] è lecito pen-

Ogni coscienza “è” grazie all’ “*impresente*” *presenza* in essa di un’unità che, tuttavia, è riconosciuta solo nel momento in cui la reciprocità è interrotta<sup>75</sup>. La descrizione del male di secessione è subordinata all’affermazione della reciprocità e del suo primato nei riguardi della singolarità di ogni coscienza. Le diverse forme del male di secessione, dalla menzogna all’uccisione, «sono preannunciate o abbozzate nella spontaneità dei movimenti interiori compiuti da una coscienza che si ripiega su di sé»<sup>76</sup>. Questo ripiegarsi è già una separazione, una rottura della reciprocità che gli atti compiuti non faranno che approfondire in maniera sempre più tragica. Ma ciò che permette, rende possibile questo male è *in primo luogo* «la finitezza che (le coscienze) traggono dal processo dal quale sono nate in quanto tali», ossia per il quale esse sono *questa singola coscienza*; e «il male originario è in questa finitezza»<sup>77</sup>. È il male più originario perché ogni altro male sarà il seguito di questa prima secessione, di questa prima rottura della reciprocità. Nel male di secessione si manifesta quella causalità costitutiva dell’io che sopra abbiamo incontrato, causalità che si conosce come tale solo nell’atto malvagio compiuto<sup>78</sup>.

Per un verso, allora, si afferma che ciò per cui ogni singola coscienza è tale, è il principio di unità che originariamente unisce tutte le coscienze, è l’Uno che fonda il noi. Ma, per altro verso e paradossalmente, si sostiene che ogni singola coscienza nasce e ha una propria storia proprio per la separazione dal principio d’unità. Che senso può avere affermare il primato della

---

sare che ciò accada per l’effetto dell’atto con il quale, cessando di partecipare interiormente alla relazione di reciprocità e di promuoverla, io nego la causalità dell’altra coscienza impegnata in questa relazione, mi oppongo all’altro come se fosse un oggetto e come se le coscienze stessero insieme in un mondo in cui potrebbero essere numerate» (*ibidem*, pp. 87-88).

<sup>75</sup> Cf. *ibidem*, p. 89. La riflessione sull’io puro è un tema centrale nella filosofia di Nabert, come vedremo nel capitolo successivo.

<sup>76</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 90.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>78</sup> Cf. *ibidem*, pp. 96 ss. Quanto si legge in queste pagine permette di comprendere il legame tra finitezza e causalità impura, finitezza e male di secessione.

reciprocità per poi sostenere che la vicenda umana nasce da una prima separazione, “male più originario”? Già nel 1957 Ricoeur si rese conto di questa difficoltà e osservò che, volendo ricondurre la finitezza al male si corre facilmente il rischio di ridurre *il male alla finitezza*<sup>79</sup>. Né si capisce come potrebbe di nuovo essere possibile il recupero e la promozione dei rapporti delle coscienze tra loro, promozione che equivale alla possibilità che una coscienza *sia e viva*. Si capisce, però, perché la giustificazione, nel *Saggio sul male*, sia annunciata solo come cammino “oltre l’ottimismo e il pessimismo” sui quali abbiamo aperto queste pagine. Se la giustificazione si desse *effettivamente, contraddirebbe* lo stesso cammino compiuto dal *Saggio sul male*: com’è, infatti, possibile che accada la giustificazione dell’ingiustificabile?

Nabert poteva rispondere a questo problema solo tornando sulla finitezza per scinderla dal suo binomio con il male. Solo rileggendola nella sua iperbolica positività poteva riaprire il problema della giustificazione del male compiuto e della speranza senza compiere una *surrezione* indebita. Così, ne *Le désir de Dieu* leggiamo che il male, sebbene la sua fonte “non s’inaridisca mai”, non ha l’ultima parola; parola che, al contrario, spetta a quella corrente di positività che abita la finitezza stessa. Lo scandaloso binomio del *Saggio sul male* è separato ed è lo stesso Nabert a riconoscere che, finalmente, egli può essere certo di essere andato oltre le affermazioni dell’opera del 1955<sup>80</sup>.

Nel *Saggio sul male*, infatti, leggiamo che la giustificazione è possibile solo nello spogliarsi di sé dell’io, nel suo rinunciare, cioè, alla propria *irrinunciabile finitezza*. Traduciamo: la giustificazione del male compiuto o subito è possibile solo se l’io

---

<sup>79</sup> Cf. P. RICOEUR, *Jean Nabert, Essai sur le mal*, in «Esprit», XII (1957), pp. 124-135, ripreso e completato in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 237-252. Questo secondo testo è diverso dal primo solo nell’ultima parte, pronunciata e aggiunta in occasione del *Colloque Nabert* tenutosi a Parigi nel 1992.

<sup>80</sup> «Grazie a che cosa sono posso essere certo di essere andato oltre le posizioni del *Saggio*?», si chiede Nabert chiedendoci il “suo” problema (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 69).

non è più io, dunque è impossibile e può accadere solo come cammino verso possibilità che, nella storia, potranno essere espresse soltanto da alcune azioni particolari (atti di sacrificio, atti che rientrano nella sfera della religione e della morale...). Ma si tratta pur sempre di atti che attenuano uno scandalo che nasce con la soggettività stessa. Da *Le désir de Dieu*, invece, apprendiamo che a questa "finitezza" la coscienza può opporre quell'atto per il quale e nel quale cerca di risanare la ferita che la lacera in se stessa. La riflessione può essere rifiutata, e questo è il male, ma il suo rifiuto non è altro dal rifiuto di seguire e affermare ciò che nell'io conserva *comunque* il proprio primato, ciò che lo differisce da sé, ossia quella positività che lo abita. Ed è questa positività che rende l'ingiustificabile tale, così come fa la finitezza tale quale essa è. Il *focus*, di nuovo, è la positività che fa *differire* e non il male *finito*. Quest'ultimo è finito perché nega, perché recide, perché taglia quella positività che *iperbolicamente*, con un movimento che eccede l'io, rende *paradossalmente* l'io a se stesso. Il male è *ingiustificabile e finito perché nega ciò che fa la finitezza tale quale essa è e non perché s'identifica con la finitezza*. Reciprocamente, la finitezza è tale non per la sua identificazione con il male ma in forza della corrente di positività che la attraversa. Tale positività può essere negata e rifiutata, e Nabert è il primo a prospettare questo rischio. Negandola, però, si nega ciò che fa differire l'io in sé e che, in tal modo, lo fa. In ciò, la finitezza del male è ingiustificabile. È, però, giusto parlare, per il male, di *finitezza* o adoperiamo questo termine soltanto impropriamente?

La finitezza si è rivelata, anche alla fine di questo percorso lungo il suo versante negativo (tale perché "la nega"!), il crocevia delle diverse questioni fino ad ora incontrate; e crocevia lo è in quanto essa è punto di raccordo di questioni che vi convergono nella misura in cui vi *s'incrociano*. Il male incrocia la finitezza così come la incrocia "l'impresente positività" che la de-finisce. Ma tale incrocio non produce la stessa conseguenza, perché il primo nega ciò che resta comunque "impresente", perché la positività resta comunque tale quale essa è, anche se è negata. Se tale positività fosse *res* o principio individuabile, il male la annichilirebbe, annichilendo anche la positività. Essa è,

però, “esclusivamente formale”. La pura formalità può essere, è vero, vuota astrazione, né il “fichtiano” Nabert era capace di compiere un passo oltre quest’affermazione di principio. La formalità, tuttavia, la mette anche al riparo dall’essere annichilita, resa *niente o nulla*: la “positività” può essere negata ma non annichilita, eliminata, e ciò proprio perché il suo primato è *formale*. Essa è *atto* che forma e costituisce l’io, atto negando il quale si colpisce l’io ma non quella positività che in esso si afferma e che, rispetto all’io, è *originaria*. Ne *Le désir de Dieu*, la situazione s’inverte rispetto a quella prospettata nel *Saggio sul male*, perché in quest’opera il male era identificato con la finitezza di ogni singolo io e giustificare il male significava esautorare l’io stesso, mentre negli appunti pubblicati postumi la finitezza del male si rivela nella sua *incapacità di de-finire l’io*. La capacità di de-finire l’io spetta, infatti, a ciò che lo *decentra* e non a quello che lo *chiude*. Il male è questa chiusura, è un *finire che nega la finitezza stessa*. È un finire che è *ingiustificabile finitezza*, ossia finitezza senza ragioni, e soprattutto una finitezza che con la *vera finitezza* fino ad ora tentata *condivide impropriamente* solo il nome, perché la finitezza è tale per l’iperbole positiva che la de-finisce e non per ciò che nega proprio la *differenza* (ossia la positività) che la rende a se stessa.

Questo primato della positività che rende il finito tale quale esso è, riapre la questione della *giustificazione*, rendendola di nuovo possibile. Ma se la giustificazione è di nuovo possibile, anche la speranza che al male non spetti l’ultima parola può rinascere. La speranza, tuttavia, rinasce solo dinanzi al male compiuto o segna il movimento stesso della riflessione? Domanda, questa, che scegliamo di non affrontare in modo diretto, motivo per cui, nella seconda parte di queste riflessioni, ripartiremo da quelle figure della *positività* che guidano verso la speranza stessa. Due di queste figure, già annunciate, sono l’affermazione originaria e l’Uno. Figure che saranno indagate per giungere ad un Dio divino; o meglio, per giungere a Dio tramite il divino nell’incontro, testimoniato, dell’assoluto.



## FIGURE DELLA POSITIVITÀ, VOLTI DEL DIVINO

### 1. Dell'io puro, dell'affermazione originaria e dell'Uno: "impresente" presenza ed esperienza

L'iperbole positiva della finitezza è segnata da un'"impresente" presenza *irriducibile e irrinunciabile* che de-finisce la finitezza stessa. Tale "impresente" presenza guida il movimento della riflessione che tenta di comprenderla comprendendo lo scarto che de-finisce l'io. Il male è il rifiuto di tale positività che, nonostante ciò, non cessa di gridare la propria "impresente" presenza. "Impresente" presenza che fa il male "ingiustificabile". "Impresente" presenza che è un modo di dire la "presenza" dopo la crisi della "metafisica della presenza" e *contro* l'identificazione della presenza con l'essere immediatamente disponibile.

Il confronto con Heidegger interessa Nabert proprio su questo punto: è possibile pensare l'essere come esperienza ontologica senza ricadere nello schema metafisico che proprio Heidegger ha efficacemente criticato? La risposta di Nabert, affermativa, passa attraverso l'identificazione dell'assoluto con l'essere per giungere, infine, ad una nuova idea di assoluto. Che l'assolutezza scriva la propria traccia nell'esistenza è stato detto a proposito dell'iperbole positiva della finitezza, così come è già stato notato che assoluto non significa, per Nabert, "sciolto", senza vincoli. Dell'assoluto si dà *esperienza*, o meglio, *esperienze ontologiche*. Sono esperienze che si situano in un *entre-*

*deux*, in una zona intermedia tra «l'attività pura che è destinata a restare puramente ideale e un limite (*Grenze*) non colto come tale, ma pensato»<sup>1</sup>. Ma sia la prima che il secondo possono essere colti solo nelle esperienze che di essi si danno. La scelta di queste esperienze è, inoltre, «capitale, perché devono giustificare i principi di un'ontologia [...] e trasformare profondamente l'esperienza umana»<sup>2</sup>. Le esperienze ontologiche privilegiate da Nabert sono l'esperienza religiosa e quella morale. In realtà, sebbene queste siano esperienze paradigmatiche, tutte le esperienze umane manifestano la medesima “impresente” presenza che le fa *esperienze*, ossia “dati della coscienza”, «sentimenti che non dipendono dalle une o dalle altre e delle quali queste esperienze più specifiche si appropriano in modo indebito»<sup>3</sup>. Il loro approfondimento manifesta il *significato ontologico* che esse possiedono, riconoscibile solo a condizione che non suppongano, alla loro origine, «un principio supremo»<sup>4</sup>. Esperienze ontologiche e “rivelative” dell’“essere” sono le nostre esperienze di libertà, di limitazione, contingenza, esperienze rivelate (così come l'ingiustificabile, la solitudine, lo scacco, la colpa) dal loro *sentimento*, dal loro essere *sentite*, dalla loro “presenza” preriflessiva.

Questa “presenza” è il primo elemento che la riflessione lavora, scoprendovi un “atto puro” inseparabile dalla medesima. Tale atto è l’“impresente” della presenza, è ciò che rende la “presenza” tale quale essa è pur senza che essa possa presentarsi al modo delle cose presenti. È «principio puro che si conosce solo nella propria dispersione, assoggettato alla forma che riveste nella sua inestinguibile produttività, prigioniero della propria azione»<sup>5</sup>. L’“impresente” presenza della purezza ha a che fare, dunque, con un principio originario rivelato soltanto dall'esperienza. Reciprocamente, traducendosi in essa, tale originario fa sì che l'esperienza divenga ciò che essa effettivamente è. L'iperbole positiva della finitezza è segnata da un’“impresente” pre-

---

<sup>1</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 129.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>5</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 133.

senza irriducibile e irrinunciabile *rivelata* dall'*esperienza* che, di ciò che de-finisce la finitezza, si dà. "Impresente" presenza di una positività *capace* di non eludere il male, ossia l'ingiustificabile negazione dell'affermazione originaria e dell'Uno che travagliano, con la loro "impresente" presenza, un'esistenza finita perché tesa tra l'iperbolica positività della finitezza e l'ingiustificabile finitezza del male. Affermazione originaria e Uno sono figure di una positività che non soltanto riscrive la "presenza" ma che, riscrivendo tale "presenza", con il suo modo particolare di *essere* riscrive anche *l'ontologia*. L'affermazione originaria "è" in quanto è l'"impresente" delle esperienze nelle quali l'essere si dà. Non è presente al modo degli oggetti o degli enti, non è una *res*, non è identificabile con una tendenza particolare dell'essere, ma è ciò che fa differire in sé ogni singola tendenza, è ciò che tende l'io finito verso un *principio che è originario* perché *origina* l'io nel momento stesso in cui si rivela in esso.

Negli *Elementi per un'etica* incontriamo sia l'affermazione originaria, sia l'Uno. In quest'opera, piuttosto che il negativo, spiccano queste due figure della positività in contrapposizione alle quali si definisce il male. Nel *Saggio sul male* non leggiamo più nulla né in merito alla prima figura né in merito alla seconda, sebbene il male ingiustificabile si definisca proprio nel momento in cui le nega. Dell'affermazione originaria e dell'Uno *non esistono definizioni*: essi non sono *definibili* perché si danno in un'esperienza che li rivela, li manifesta e "sono" in quanto *esperiti*. La loro "presenza" è *solo* nell'esperienza che di essi si dà e che rendono possibile, ossia l'esperienza in atto dello scarto dell'io, della sua finitezza. A prescindere dall'iperbole positiva della finitezza, o dalla condanna dell'ingiustificabile finitezza del male, queste figure *non si danno*.

È soprattutto nelle esperienze negative che il "desiderio di essere e valere" si manifesta. Il privilegio concesso a tali esperienze è accordato dal fatto che il loro impatto sull'esperienza umana, oltre ad essere spesso violento e in ciò inaggrabile, costringe ad interrogarsi sul loro senso, sul loro "perché". Perciò sono un «testo da interpretare»<sup>6</sup>, dall'interpretazione del quale

<sup>6</sup> Cf. J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 62.

emerge il loro tratto più essenziale. Il male ingiustificabile, lo scacco, la solitudine, la colpa sono «tre negazioni di una stessa ambizione fondamentale, di uno stesso desiderio, che non riguarda l'assimilazione di un oggetto da parte di un soggetto, ma la generazione di un mondo di rapporti che renderebbero le coscienze trasparenti le une alle altre e ciascuna a se stessa»<sup>7</sup>. Queste esperienze negative danno testimonianza di un identico desiderio e implicano la medesima certezza. Ma «in filosofia non dovrebbe esserci un comandamento più deciso di questo: non estendere il significato di un principio al di là delle esperienze che ne hanno permesso la scoperta»<sup>8</sup>. A questo «comandamento» fa seguito uno dei più citati passi degli *Elementi per un'etica*, nel quale si annuncia che il soggetto nasce sempre e solo nella *riflessione*; questa, nutrendosi delle suddette esperienze, che sono anche i suoi *dati*, orienta il soggetto verso l'affermazione del principio dal quale essa stessa procede. Il soggetto si costituisce nella riflessione che è movimento verso l'affermazione del principio che rende l'io quale esso è, verso quella positività che lo fa finito. La verità delle esperienze negative non è *in sé* ma *per sé*, risiede, cioè, nell'esperienza di *inadeguatezza* dell'io a se stesso nella quale la riflessione si innesta e della quale si nutre *manifestandola*. L'*essere* dell'io «nasce solo dalla comprensione che acquisisce di sé in un'affermazione che lo genera e lo rigenera (e) l'atto con il quale io affermo l'affermazione assoluta vale solo se l'affermazione assoluta si afferma in me e grazie a me, garantendo e sostenendo la mia affermazione»<sup>9</sup>.

Dinamica, questa, che rivela il gioco di immanenza-trascendenza che genera l'io. Infatti, se per un verso tale scoperta accade solo nell'io, per altro verso, nel momento stesso in cui tale affermazione accade, *l'iniziativa gli è strappata*. L'affermazione assoluta si afferma *nel mio atto*, ma quando pronuncio il mio «io sono» in realtà dico di essere «me e altro da me». «Io sono» non è l'espressione di un atto del pensiero ma l'esperienza in atto

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 67.

dell'iperbole positiva della finitezza. "Io sono" è un'affermazione pronunciata dall'io finito che, mentre la pronuncia, lo eccede. Esso, infatti, è un'affermazione ancipite, rivolta sia «verso l'io (*moi*) di cui aspira a guidare il destino (che) verso l'affermazione assoluta della quale si appropria. Grazie all'"io sono" (*je suis*) l'io (*moi*) può avere una storia che domina e giudica una certezza immutabile quanto al suo principio»<sup>10</sup>. Non una certezza *presente* nella coscienza ma una certezza che, quando è colta, rigenera la coscienza stessa, che non è in atto perché è presente ma che è presente quando opera effettivamente la rigenerazione della coscienza.

La certezza dell'io sono, dunque, è assoluta in quanto non può essere accresciuta o diminuita da nulla. Non si dà al modo della presenza ma "è" in quanto *opera e genera*. Tale operare e generare *chiede* l'incontro con il mondo, poiché l'io non può tentare di recuperare lo scarto che lo costituisce se non nell'esperienza che vive nel mondo stesso. E, di nuovo, soltanto nell'esperienza (o nelle diverse esperienze) è dato cogliere il principio che la (o le) guida. Così come il negativo esperito nutre la riflessione che, interrogandosi sulla propria inadeguatezza, tenta il cammino verso il principio assoluto che la fa inadeguata e finita, allo stesso modo il positivo si dà soltanto come esperienza di una persistenza della positività che nessuna esperienza negativa potrà mai negare. Il male compiuto o subito non dice l'ultima parola su una certezza di esistere chiamata da Nabert "io sono", la quale guida la dinamica della riflessione che, reciprocamente, la scopre. Certezza che non è presente al modo di una *res*, ma che è

il sentimento di una certa invulnerabilità, di una vita che non è più concentrata all'io e che rende irreali molti dei dati ai quali la coscienza credeva di essere vincolata; è la rinnovata ed accresciuta profondità del nostro rapporto con altri esseri, rapporto che va sempre di pari passo ad una rinuncia agli interessi dell'io proprio; è

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 69. Questa distinzione è favorita dalla lingua francese, dove io si dice sia *je* che *moi*, il primo ad indicare il soggetto trascendentale (o assoluto, o puro), il secondo il soggetto in quanto io finito.

l'accrescersi della nostra attenzione alla densità del tempo storico, accrescersi che va di pari passo con la certezza che esso non è altro dalla *figura* necessaria di atti che vanno oltre il tempo stesso; è un sentimento di fiducia rafforzato dall'indifferenza al successo; è il sentimento di rigenerazione che non annulla il nostro passato né ce ne spoglia, o lo semplifica<sup>11</sup>.

L'affermazione originaria, affermandosi in "io sono", non traduce la più classica egologia né, pur parlando di "coscienza", siamo ricondotti nell'alveo di un improponibile coscienzialismo. Nabert non ha tentato nuovi linguaggi ma ha espresso, con la semantica di cui disponeva, l'idea che il "soggetto" non è *res cogitans* ma centro vitale, che attraversa il mondo e la storia, nel rapporto con gli altri esistenti, decentrato da se stesso in forza di un'"impresente" presenza. "Io sono" non è un atto del pensiero, è la corrente di positività cui spetta, nell'esistenza, il primato. Primato che si manifesta nell'effettiva rigenerazione della coscienza, nell'effettivo grido contro il male, nell'effettivo rinascere del rapporto con il mondo e con gli altri. La storia effettiva di quest'affermazione si scrive ed iscrive nella storia del mondo e accade nel desiderio d'essere che grazie ad essa si ridesta. L'affermazione originaria non "è" a prescindere dall'atto, dall'esperienza, o dal sentimento che la rivela; atto, esperienza, sentimento che, reciprocamente, sono soltanto perché essa accade, "è".

Si è già detto in che modo Nabert, ne *Le désir de Dieu*, declinerà l'affermazione originaria. La sua "impresente" presenza sarà il punto di riferimento nel momento in cui verrà messa a tema una tra le questioni a lui più care, ossia il tema della *trascendenza*, dove la dinamica trascendenza-immanenza sarà condotta fuori dalla coscienza affinché il percorso dell'affermazione originaria sia compiuto, ossia affinché l'affermazione originaria trovi compimento nel suo essere spostata *fuori* dall'io (del quale, comunque, continua a scrivere il movimento nella storia), *verso* il divino e Dio. Questo spostamento accompagna la critica all'onto-teo-logia, ossia (il che per Nabert vale a dire la

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 73. Il passo era già stato citato per mostrare il decentramento dell'io da se stesso operato dalla positività che de-finisce la finitezza.

stessa cosa) la critica della rappresentazione di Dio come essere, tentando al contempo un rinnovato pensiero dell'“essere” stesso; indicare la presenza come “impresente” non significa, infatti, *negarla*, ma tentare un *nuovo modo* di dirla. La trascendenza ripensata da Nabert alla luce di questa “impresente” presenza non conduce alla negazione dell'esistenza di Dio, ma – a partire dall'“impresente” presenza stessa – ne traccia una nuova modalità di essere. Legata, lo vedremo, all'esperienza.

Che “impresente” presenza e crisi dell'onto-teo-logia siano questioni che procedono insieme è cosa già anticipata dalla finitezza, la quale non si definisce in opposizione ad un principio ontologico infinito ma è de-finita dalla positività che la attraversa. Positività che è “io puro”, principio formale e, perciò, diverso dal “divino”. Dal quale si differenzia, è vero, pur restando il principio formale grazie al quale esso è colto. Prima di dire che cosa ne sia del divino e di Dio, Nabert si preoccupa di dire perché e come si possa parlare della trascendenza. Di essa si può parlare *perché* il suo principio formale de-finisce la finitezza stessa, decentrandola ma non orientandola verso una *surrezione* da evitare. L'“io puro”, così come l'Uno e l'affermazione assoluta, è colto solo se è esperito, ma non come presenza al modo degli “enti”. È *atto* che si manifesta nell'aspirazione verso l'assoluto rivelando in ciò l'assolutezza cui tende. La trascendenza si rivela soltanto in quest'iperbole e soltanto da essa è rivelata. Lo stesso sentimento di dipendenza che accompagna la finitezza è motivato da questa dinamica, non essendo altro dalla traduzione dell'impotenza dell'io di esistere «secondo la legge della realizzazione inscritta nell'io puro». Reciprocamente, «l'io puro può affermarsi solo se nello stesso tempo afferma ciò che lo supera e che può cogliere solo grazie a quest'affermazione [...]. È divino ciò che si afferma nell'affermazione del soggetto puro»<sup>12</sup>. In ciò il divino è l'altro che de-finisce la finitezza, la quale, affermandosi, produce il proprio oltrepassamento, o, forse, la propria apertura, perché «è solo attraverso quest'affermazione che colgo tutto ciò che la oltrepassa, ossia tutto ciò che

<sup>12</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 78.

va oltre la finitezza»<sup>13</sup>. In questo oltrepassamento la finitezza è aperta verso un divino che “è” in quanto la sua “affermazione” si afferma nell’esperienza della finitezza, e “non è” in un al di là pensabile ma non esperibile.

Il problema preso di mira da questa critica all’onto-teo-logia si precisa: la presenza, o meglio, l’“impresente” presenza del divino è pensata per «fondare un a priori aperto sul mondo»<sup>14</sup>, la cui esperienza e verifica nel mondo sia possibile senza che la trascendenza sia sottratta alla sua differenza. Cosa che, d’altronde, non potrebbe mai darsi: non è, forse, proprio la trascendenza l’“impresente” presenza che de-finisce la finitezza? Questa trascendenza (nabertiana) è trascendenza della finitezza. Non “trascendenza nell’immanenza” ma della finitezza, ossia l’altro *effettivamente tale della finitezza*. L’io puro, certo, non è Dio, ma «chiede un correlativo: il divino»<sup>15</sup>, chiede il passaggio dalla *sublimità* dell’io puro all’*affermazione* del divino. Un coscienzialismo strettamente inteso non chiederebbe questo passaggio. Ma l’io nabertiano è “luogo” di verità e verifica di dinamiche che costituiscono l’io nel trascenderlo. È il “luogo” per il quale il discorso sulla trascendenza non resta altro o lontano dall’esperienza umana. È “luogo” internamente aperto al suo altro, estatico. È, ancora, “luogo dell’estasi” in quanto è differenza resa finita dall’assoluto che la abita. Nell’io l’affermazione dell’io puro è formale, ma “di fatto” in essa accade di più di un puro e semplice affermarsi. Tale affermazione è scoperta, rivelazione che, proprio perché è effettivamente tale, chiede una verifica che non può venire dal solo io. Ecco la “ragione” del *passaggio* al divino, perché senza un pensiero del divino il decentramento che ogni affermazione originaria mette in atto, “di fatto” non si darebbe.

Al divino “si passa” attraverso la positività. Ma una positività così de-finita, può darsi altrimenti che dalle sue figure? Probabilmente no, perché ridirebbe la presenza nei termini che Nabert intende negare. Perciò non troviamo mai una definizione

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>15</sup> J. NABERT, *Le desir de Dieu*, cit., p. 253.

“diretta” dell'affermazione originaria o dell'io puro, che sono invece *figurati* solo dalle esperienze nelle quali si danno o che li negano, esperienze che, reciprocamente, li rivelano. Ciò che è vero per l'affermazione originaria, lo è anche per l'Uno. Se il peccato è rottura dell'io con l'affermazione assoluta che in esso soltanto si scopre e si dà (rendendolo quell'io storico che effettivamente è), il male di secessione è il male ancora più originario perché nega quell'unità che precede la determinazione delle singole coscienze.

Quest'unità non è né una *res* né una realtà dalla quale sarebbero generate le coscienze; così come l'io puro è forma di interiorità che è *nell'io* ma non *dell'io*. È una forma di interiorità diversa dall'affermazione originaria perché riguarda tutte le coscienze e tocca il problema della loro unione e del loro rapporto. È improprio e inopportuno parlare di primato di una figura della positività sull'altra. È, però, un dato di fatto che il male più radicale sia quello di secessione e che, in tale radicalità, si riveli la “radice” che tale esperienza fa attingere. “Radice” che è l'Uno senza il quale il “noi” non si coglierebbe.

Non soltanto l'affermazione originaria decentra l'io, ma tale decentramento è possibile perché *già* originariamente l'io non è per sé. Esso è “luogo” di un movimento che la positività compie per affermarsi nel mondo, positività che sarebbe, senza tale affermazione e verifica, destinata a restare pura affermazione “di diritto” e non “di fatto”. Per ciò è “luogo” originariamente decentrato nel suo altro. *La negazione di questo altro coincide con il male più radicale perché è negazione della radice.* Se il peccato è rottura che l'io opera in sé, il male di secessione è male che l'io compie contro l'altro, cioè contro la radice del sé. Qui Nabert si fa interlocutore di una delle più discusse questioni del XX secolo: quella dell'alterità. La incontriamo *a contrario* nel male di secessione, il quale inizia quando «nell'impoverimento della relazione di reciprocità» prende corpo l'idea «che l'altro è solo ed esclusivamente un altro»<sup>16</sup>. Prima di essere “un

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 86. Ci permettiamo, sul tema, di rinviare al nostro *Finitezza, critica dell'ontologia e desiderio dell'Uno* (cit.), dove abbiamo messo a tema l'alterità in Nabert.

altro”, l’altro è colui nella relazione con il quale *accade* l’Uno. Uno che non è “principio ontologico” separato dalle esperienze unitive nelle quali si dà ma che si rivela in queste esperienze e nella “promozione dell’essere” che esse generano.

Quest’“unità” esprime «l’aspirazione più intima dell’essere»<sup>17</sup> ma traduce anche in modo più risolutivo il decentramento dell’io che già l’affermazione originaria mette in atto. Lo decentra da sé nell’altro perché nelle esperienze unitive (che *contraddicono* il male di secessione, senza limitarsi ad esserne il contrario) riaccade lo scambio che è all’origine della coscienza finita. La finitezza è tale per l’esperienza di una presenza assoluta. L’Uno è la *comune derivazione* delle coscienze, è ciò che fonda e permette la loro comunicazione nella fattispecie di un rapporto di accoglienza e appello; rapporto che le coscienze intrattengono l’una con l’altra in una reciprocità della quale si nutrono.

Accoglienza e appello si arricchiscono, hanno il loro sviluppo, si approfondiscono nell’esperienza della quale sono momenti solidali, in una reciprocità non paragonabile con quella concepita dalle forme del pensiero teorico. La coscienza, infatti, che si nutre di questa reciprocità non può né pensarsi, né tanto meno porsi per sé, come soggetto capace di astrarsi da questa relazione [...]. Gli appelli ascoltati e le repliche lanciate da nuovi appelli, sono un’unica esperienza in cui gli atti sono dipendenti gli uni dagli altri, in modo tale che nessuno tra loro si coglie senza l’altro al quale risponde o del quale cerca la risposta<sup>18</sup>.

Questa reciprocità rigenera la soggettività nella sua radice, perché la coscienza di sé «è correlativa di un gruppo di atti che, in un primo momento, hanno avuto significato solo l’uno attraverso l’altro e l’uno per l’altro, e ciò prima ancora di prendere origine in due poli distinti». Gli elementi della comunicazione, l’appello e la risposta, sono già una prima frattura dell’unità, frattura che si accentua nel momento in cui ogni coscienza diventa coscienza individuale. Lo stesso porsi della coscienza

<sup>17</sup> Cf. J. NABERT, *Elementi per un’etica*, cit., p. 164.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 163-164.

*crea*, in quanto tale, questa frattura, senza la quale, tuttavia, non parleremmo di soggettività. Non si tratta, come già per la coscienza pura e quella empirica, di una caduta da un'unità prima: l'Uno sta nell'esperienza della comunicazione delle coscienze e si afferma solo in questa comunicazione.

L'unità, l'Uno è la figura originaria dell'iperbole positiva della finitezza perché è la figura nella quale la singolarità si costituisce. Chiedendosi come occorra intendere quest'unità, Nabert parla, appunto, di *esperienza assoluta* che si dà nelle singole esperienze di rigenerazione, ossia nell'amore, nell'amicizia e in ogni esperienza di reciprocità. Queste esperienze sono, per l'io, più originarie della costituzione della sua singolarità. Esse, decentrandolo, lo rivelano anche nel suo "essere". Sono, per l'io, «l'origine di un progresso radicale dell'esistenza»; io che, in esse, «scopre le sue possibilità d'essere»<sup>19</sup> e, per loro tramite, «si coglie come *figura pura* di un io puro dal quale riceve il proprio essere»<sup>20</sup>. La terminologia dell'io, qui come altrove, *va tradotta*, perché «anziché chiarire, rende oscuro il fatto che, nell'essere dell'io, c'è l'immanenza di una legge generatrice grazie alla quale scomparirebbe ogni opacità dovuta alla differenza»<sup>21</sup>.

«L'io» è un linguaggio che va tradotto perché è il "luogo" non identitario nel quale la legge generatrice, dandosi come unità, si coglie; dove «per ogni singola coscienza, il rapporto con l'altra coscienza diventa più intima del proprio essere»<sup>22</sup> perché è l'essere stesso a cogliersi in tale scambio. L'amicizia, l'amore, la comunicazione e ogni esperienza unitiva sono esperienze *della storia dell'essere* perché sono altrettanti modi nei quali riaccade l'Uno, figura della positività che de-finisce la finitezza. Di nuovo, allora, quello proposto da Nabert è un modo altro di pensare l'essere, di pensarlo, o meglio, di esperirlo non come presenza ma come "impresente" presenza che si presenta solo nelle esperienze che esso stesso genera, come "essere" ripensato nella positività dell'Uno.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 179.

«Se c'è una cifra delle ontologie che permetta di discernere il loro significato, cioè l'aspirazione più radicale che esse veicolano, il desiderio che traducono e che cercano di soddisfare nella comprensione dell'Essere che ciascuna di esse presenta, questa è certamente la cifra dell'Uno»<sup>23</sup>. Cifra delle ontologie è una figura della positività capace di annunciare una "presenza" che si presenta solo nelle esperienze che la traducono. Oltre alle esperienze unitive, nelle quali l'Uno si rivela, esso è svelato dal *desiderio* che lo presenta senza farne un principio ontologico separato.

Se è vero che questo desiderio dell'Uno coincide con la promozione della coscienza di sé, se è vero che si accresce e si fortifica sia grazie a tutte le esperienze di delusione, sia grazie ad ogni progresso della coscienza di sé, con ciò esso non dà forse testimonianza di uno strappo da sé della coscienza individuale, strappo il cui fine è quello di affermare un principio che gli è interiore, con il quale essa si confonde, che la unifica, – o che la unificherebbe, se solo essa lo mantenesse incessantemente al proprio centro?<sup>24</sup>.

L'Uno vive nelle coscienze che desiderano un'unità che, così come l'ontologia proposta, è pensabile solo nelle esperienze ontologiche, è attestata da *esperienze unitive* il cui valore è l'affermazione originaria *presente* in esse perché *presente* in noi; che vale per l'"impresente" presenza dell'incondizionato in noi, della certezza assoluta che anima la coscienza, dell'immanenza – in noi – del divino. Perciò, «all'Uno ontologico, che sta al di là dell'essenza [...] proponiamo di sostituire questo atto, quest'affermazione originaria totalmente spirituale»<sup>25</sup>, priva di ogni residuo ontologico. Presenza che "è" *solo* nella coscienza perché

l'Uno si afferma in un'affermazione che fonda il soggetto e non lo precede [...]. Ciò che le esperienze unitive perdono quando l'Uno è l'Uno dell'ontologia, viene dalle stesse guadagnato quando l'Uno

---

<sup>23</sup> P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'Exigence absolue, avec un choix de textes comprenant des Inédits, une biographie et une bibliographie*, Seghers, Paris 1971; gli *Inédits* sono pubblicati alle pp. 129-184; la cit. è a p. 145.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.

si confonde con l'atto che non comporta più la dualità soggetto-oggetto, che oltrepassa la singolarità della coscienza, e in rapporto al quale l'alterità delle coscienze è superata<sup>26</sup>.

Io puro, affermazione originaria, Uno sono tre figure della positività che de-finisce la finitezza. Nessuna di queste figure è "presenza" ma ciascuna si presenta nelle esperienze che le rivelano. Esperienze che invalidano, rendendola inutile, la posizione di un principio ontologico "separato" e concepito, appunto, al modo della presenza. È in questo superamento dell'ontologia della presenza che il passaggio dall'affermazione "formale" della positività alla sua determinazione *effettiva* come *divino* può rendere *effettiva* l'estasi della speranza.

## 2. Il divino

L'io puro non è Dio, ma «chiede un correlativo: il divino»<sup>27</sup>. A Dio si arriva solo attraverso un divino che è altro dall'io puro e dalla coscienza senza esserne "principio separato". In ciò il divino porta avanti la critica all'onto-teo-logia già messa in atto dalle figure della positività. Né il quadro di riferimento delle questioni cambia nell'ultimo degli articoli pubblicati da Nabert nel 1959, *Le divin et Dieu*.

«Sembra difficile, scrive Nabert, separare le determinazioni del divino dal pensiero dell'*ens a se* o da un'ontologia, quale che sia»<sup>28</sup>. Difficile, certo, ma non impossibile, perché il sentimento del divino è sopravvissuto nelle coscienze anche quando i modelli ontologici di riferimento sono entrati in crisi. E sebbene l'intelletto oggettivi «tutto ciò cui si applica» trasformando «in essere ciò che è luce, trasparenza a sé, atto»<sup>29</sup>, Nabert non rinun-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>27</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit. p. 253.

<sup>28</sup> J. NABERT, *Le divin et Dieu*, in «Les études philosophiques», 1959, pp. 321-332; tr. it. di G. Gioia, *Il divino e Dio*, in *Desiderio di Dio e libertà in Jean Nabert*, pp. 167-176; la citazione è a p. 169. Tutte le citazioni saranno riferite alla traduzione italiana.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 170.

cia all'impresa di un pensiero religioso che giunga a Dio passando attraverso il divino e rifiutando ogni ontologia. La rinuncia di Nabert non tocca, dunque, il tentativo di "andare a Dio" ma riguarda ogni concezione che collochi la trascendenza in un al di là irraggiungibile. Pensare nuovamente il divino è possibile se questo è inteso come «carattere degli atti rispondenti nell'al di qua al pensiero dell'incondizionato che è nel cuore di Dio e della comprensione di sé»<sup>30</sup>. Dell'incondizionato: ossia di ciò che non è sottomesso alle leggi della causalità che regolano ogni ente. E tuttavia, ci sono (e, se sì, quali sono) simili atti? La risposta è affidata ad una serie di interrogativi che partono da quest'ipotesi: il divino – qualità assiologica – «fa la funzione di *a priori*, normativo tanto riguardo a questi atti quanto riguardo a Dio»<sup>31</sup>. "Questi atti" sono quelli che, nel mondo, meglio traducono l'incondizionato, atti d'amore, di amicizia, di perdono, di riconoscimento, di comunicazione e dialogo. Atti che non sono altro dalle esperienze unitive già dette e che traducono l'"impresente" presenza dell'Uno, la cui verità deve essere, però, garantita da un *a priori* che, «pur collocandosi sotto il segno di un io, si distacca, nel suo stesso atto, da tutto ciò che procederebbe solamente dall'io e non varrebbe assolutamente per tutte le coscienze, in nome del principio che è loro comune»<sup>32</sup>.

L'ipotesi rifiutata è quella che la trascendenza sia un Essere alle cui leggi – nell'immanenza – occorra sottomettersi; il "problema" di Nabert è, invece, l'incondizionato che è già nella coscienza. Incondizionato che potrà essere negato e misconosciuto, decidendo-si il singolo io per la violenza e il male, ma la sua "impresente" presenza non smetterà mai di aprirgli e concedergli nuovi spiragli di *speranza*. Rinunciando all'ontologia si apre, allora, la possibilità che il divino sia ri-conosciuto verificandone la corrispondenza con l'affermazione originaria, iperbole positiva della finitezza: il divino si fonda sull'affermazione originaria, affermazione dell'io puro, anima della tensione

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

che fa l'io finito. Un fondarsi che non ha fondamento ma che è rivelazione di un *fonds*, di una riserva di eccedenza altra dalla medesimezza della coscienza che da essa è de-finita e dalla quale, reciprocamente, è rivelata.

Ecco, allora, l'idea del divino che sta alla base del rifiuto (nabertiano) di concepire Dio a partire dagli attributi classici e dall'ontologia moderna: compiendo un percorso che va dal divino a Dio, siamo messi in guardia dal pensare Dio come "essere"; o meglio, «niente, che non sia divino, deve mescolarsi all'idea di Dio»<sup>33</sup>. Di un Dio, cioè, che risponda alle esigenze di positività che abitano la coscienza; un Dio incontrato nel desiderio che anima il movimento della coscienza stessa, pur restando il suo radicalmente altro. Un Dio che, prima di essere soggetto di inerenza di predicati, è l'"altro" dalla finitezza, l'altro "impresente". "Impresente" presenza che, nella sua radicale differenza, risponde alle attese dell'io e, rispondendo, *reciprocamente* si rivela in questo incontro.

Reciprocità che non è identificazione ma, piuttosto, relazione decentrata. Se «divino è ciò che si afferma nell'affermazione del soggetto puro»<sup>34</sup>, in che modo il primato della coscienza potrà essere conciliato con l'oltrepassamento della stessa? La coscienza non è il divino, ma affermandosi come finita afferma in sé il principio che la de-finisce. L'abbiamo già chiamata iperbole positiva della finitezza: ora diciamo che il divino è il «predicato possibile di alcuni atti implicato in un'affermazione che è contemporaneamente riconoscimento e oltrepassamento della finitezza»<sup>35</sup>. Il linguaggio della coscienza e dell'io deve tradursi in quello di un'originaria estaticità. Lo stesso Nabert dichiarava che il linguaggio dell'io puro rischia di stravolgere il senso delle sue tesi. L'io non è soggetto assoluto di pensiero ma "luogo" in cui accade un'estasi originaria. Tale estasi è il divino, dalla cui dinamica è segnata quella finitezza che proprio il divino de-finisce eccedendola, ri-velandosi in essa come la sua differenza.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>34</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 78.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 79.

Divino dif-ferente che è assoluto non nel senso in cui diciamo che un soggetto è assoluto, ma in un'accezione di assoluto da intendere come «vita, luce, atto puro, essere»<sup>36</sup>, ossia come ciò che è al cuore di un «atto di affermazione» senza essere soggetto di inerenza di predicati. Il divino “è” nel suo darsi e rivelaarsi e non in quanto “soggetto”; interrogarsi su di esso significa, allora, per l’“ateo” Nabert, «mettere in questione l’io puro di cui è l’espressione e il prolungamento»<sup>37</sup>, mettendo in questione la stessa finitezza, perché «il principio della riflessione, l’atto della riflessione, ci conduce all’idea di ciò che, nel suo principio, c’è di divino»<sup>38</sup>. Il divino è «carattere del transnaturale, storia brevissima che inaugura improvvisamente un nuovo ritmo, un nuovo senso di tutta la storia»<sup>39</sup>.

Tentando la sua “criteriologia del divino”, Nabert insiste nel negare al divino “l’esistenza” in un soggetto, declinandone i *predicati*. Un divino colto nella dinamica “positiva” della finitezza è un’alterità che dif-ferenzia senza perciò opporsi al soggetto finito e senza fissarsi nella definizione di un soggetto di inerenza di predicati che il pensiero potrà alla fine annettere a sé. Scrivendo che «divino indica solo ciò che è esclusivamente atto, attività, interiorità» e non esistenza, Nabert vuole soltanto escludere l’identificazione tra esistenza (del divino) e presenza separata (dal soggetto finito). Intende escludere, cioè, una trascendenza che esista a prescindere dalla finitezza per tentare la via di una trascendenza che sta nell’immanenza facendola finita. Ancora, intende escludere una “presenza trascendente” di fatto incoglibile, perché, se risaliamo «dal predicato al soggetto», rischiamo ancora una volta di ricadere «nella trappola del concetto»<sup>40</sup>, immobilizzando e fissando ciò di cui il predicato è l’immagine *per noi*. Ed esso, per noi, è immagine, *figura* della sublimità dell’io che lo coglie effettivamente e che ne *verifica* l’“imprezente” presenza. *Verifica* che è un nome altro dell’affer-

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 182.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Per le due citazioni, cf. *ibidem*, p. 235.

mazione nella quale si afferma. Così come l'iperbole positiva della finitezza si coglie solo nell'affermazione assoluta che la afferma nelle esperienze che di essa si danno, lo stesso accade per il divino. Quest'ultimo non è il sacro né ciò che sta "oltre", ma è l'altro che scrive la dinamica della finitezza inscrivendosi in essa. Se il divino resta un predicato senza soggetto assoluto, ma se l'assoluto è colto nella dinamica stessa della finitezza, il divino può essere inteso come "l'altro" dalla finitezza, ciò che la de-finisce senza essere il suo *altrove*. O meglio, il divino è *l'altrove* della finitezza solo nella misura in cui la fa dif-ferire. È la sua *estasi*, è l'altro dalla finitezza che si lascia rivelare dall'iperbole positiva che la de-finisce, pur senza identificarvisi. È per salvare questa dinamica di alterità, di differenza che de-finisce la finitezza nel momento stesso in cui si rivela nell'esperienza della finitezza medesima, che Nabert parla di Dio *passando* attraverso il divino e tentandone il *criterio*, non ponendone la presenza trascendente.

Il *criterio* protegge il divino e, con il divino, Dio, nella sua differenza, mettendolo innanzitutto al riparo dall'idolatria del concetto. Perciò il divino, sebbene sia altro dall'io puro, si coglie *soltanto* nell'atto dell'io puro. Certo, c'è il rischio che io puro e divino, proprio per la reciprocità che li vincola, siano identificati; se, infatti «nel divino, nella posizione del divino, si coniugano in modo strettissimo l'atto dell'io puro e il riferimento a ciò che è la radice dell'io puro e di cui quest'ultimo è espressione, perché, dell'io puro, non si può arrivare a dire che esso è divino?»<sup>41</sup>. Perché, risponde Nabert, non si tratta di un soggetto di esistenza ma di «un'energia spirituale (infinita) che lo attraversa e di cui si nutre»<sup>42</sup>. Un divino così inteso, benché destinato a restare al di là di ogni concettualizzazione e, perciò, incomprensibile, può essere *colto* perché in esso si dà l'atto che sta alla radice dell'io puro. L'uno non si rivela senza l'altro, pur restando (sia il divino che l'io puro) nella *dif-ferenza*. Divino e io puro condividono entrambi il carattere "assoluto", un assolu-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

to che si dà e si fa cogliere soltanto nella dialettica con il relativo. La relazione tra assoluto e relativo preserva dal concepire l'assoluto, così come il divino o l'io puro, come essere presente, sebbene solo idolatricamente l'assoluto sia pensato in questo modo. Resta da chiarire quali siano i predicati che permettono di parlare di divino.

Se i predicati che stanno alla base della comprensione del divino non sono pensati ad imitazione dei predicati dell'essenza, dell'essenza intelligibile di Dio, della "deità", ma rispondono ad un orientamento della coscienza pura, ad una posizione della coscienza, ad un imperativo che nasce dalla presa di coscienza, dalla promozione della riflessione o della coscienza di sé, si presentano come leggi della realizzazione del soggetto concreto<sup>43</sup>.

Perciò «la criteriologia del divino deve proporsi di separare, nel divino, gli attributi che procedono da una determinazione speculativa di Dio da quelli che sono scoperti dalla riflessione sulla coscienza religiosa»<sup>44</sup>. Il problema non è la negazione di un soggetto divino ma la negazione del soggetto ontologico al quale ineriscono i predicati assoluti. Un soggetto divino deve essere, certo, pensato ma non come *presenza concettualmente posta dal soggetto*. Tale soggetto deve essere pensato in continuità con la finitezza, prescindendo dai predicati tradizionalmente posti dal pensiero, ossia l'infinità, la necessità, l'immutabilità e preservando il divino nella sua differenza. La via privilegiata dalla criteriologia del divino è quella di cogliere il divino in «azioni assolute» ciascuna tale da rispondere «ad un'idea altrettanto certa di se stessa quanto lo è l'io puro»<sup>45</sup>, senza annullare la differenza tra i due ordini e pensandone sempre la differenza. Se, da un lato, il divino si coglie sempre nella sua implicazione con il mondo, dall'altro lato è ciò per cui «la coscienza accede ad un iper-assoluto senza sostanza né sussistenza»<sup>46</sup>.

Due sono le direzioni nelle quali la criteriologia del divino deve impegnarsi: la prima, nella quale «il divino diventa segno,

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 246.

indizio di una trascendenza alla quale rinvia, pur senza permetterci di cogliere appieno il divino»; la seconda, nella quale «il divino, in qualche modo si umanizza, ossia possiede delle qualità che possono essere trovate, esemplificate in azioni compiute da tutti gli esseri»<sup>47</sup>. Entrambe le direzioni devono coesistere, perché per un verso il divino va cercato in predicati che ne custodiscono la *differenza* dalla finitezza (differenza che de-finisce la finitezza stessa), per altro verso, però, per non ricadere nella posizione di una trascendenza assoluta che non possa mediarsi nella coscienza, il divino deve essere colto nella sua “impresente” presenza in ogni esperienza umana, cosa possibile perché il divino è *predicato originario e assoluto*. Di un divino così colto esiste un’*esperienza* che, approfondita “verso l’alto”, permette di fondare nel divino «la coscienza del rapporto tra ciò che la coscienza umana è, in tutte le sue determinazioni, e la trasparenza di una luce nella quale queste ultime sono destinate ad abolirsi»<sup>48</sup>; approfondendosi “verso il basso”, ossia verso il soggetto che esiste, l’esperienza del divino conduce a fondare nel divino «quel rapporto che si intreccia nella coscienza umana tra ciò che essa è come soggetto concreto, nella sua debolezza e miseria, e la sublimità di un soggetto divino»<sup>49</sup>. Il percorso che fa cogliere l’“impresente” presenza del divino è uno ed unico, accade grazie all’“impresente” presenza dell’iperbole positiva della finitezza per scoprirsi, in fine, assoluto come l’io puro *sebbene* differente da questo stesso. Il predicato “divino” è il solo predicato che, tra tutti i possibili, *risponde* all’esigenza di assoluto che de-finisce la finitezza. La *sua* posizione rivela che la *sua* affermazione «è il fatto, l’atto di un soggetto che esprime nel predicato [...] il rapporto con ciò che, in quanto soggetto, lo oltrepassa»<sup>50</sup>.

Il divino è il predicato grazie al quale la positività formale dell’“io puro” *si fa esistenza* non nella fattispecie della “presenza” ma come ciò che esiste in quanto purezza che si verifica nel

---

<sup>47</sup> Per le due citazioni, cf. *ibidem*, p. 248.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 253.

mondo *mediandosi* in esso. A questo divino non si addicono più predicati quali l'onnipotenza, onniscienza, l'infinità, la necessità. Né, per affermare un divino che è qualità di atti assoluti, sarà più necessario cercare il "soggetto di inerenza" di predicati. «Ciascuna delle qualità alle quali diamo il nome di divino corrisponde – infatti – ad un atto totalmente interiore [...]. La criteriologia del divino corrisponde al più alto grado di denudamento di sé di cui una coscienza umana è capace» per affermare un ordine assoluto. Questo denudamento è un'affermazione, corrisponde ad atti nei quali si dà la particolare "impresente" presenza della trascendenza; atti che vanno oltre la coscienza che li compie ma che, reciprocamente, possono accadere soltanto nella coscienza. Il divino, predicato assoluto e non *essere o soggetto*, è l'estasi della coscienza, è l'assoluto per il quale la coscienza, de-finita dall'assolutezza, può compiere atti che la conducono oltre la determinazione contingente che sembrerebbe precluderle la possibilità di compiere tali atti. Coscienza che coglie «al di là di sé solo ciò che coincide con l'interiorità del suo atto»<sup>51</sup>.

L'io puro non è Dio, ma «esso chiede un correlativo: il divino», il quale dà volto effettivo alle figure della positività: «L'affermazione del divino dà prova (*fait preuve*) dell'affermazione originaria»; «L'io puro si afferma realmente solo riconoscendosi nel divino»<sup>52</sup>. Affermazione e riconoscimento che sono reciproci, perché il divino non si dà a prescindere dalle sue *mediazioni*. L'implicarsi del divino in mediazioni, il suo darsi solo in quanto mediato, è la tesi sostenuta da Ph. Capelle nel saggio *Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert*<sup>53</sup>. È legittimo sostenere che il divino *si medi*, in primo luogo perché il divino e la verifica di un al-di-là non si danno a prescindere dall'affermazione originaria. In secondo luogo, perché il divino è espressione dell'assoluto nel mondo; espressione di un assolu-

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>53</sup> Ph. CAPELLE, *Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert*, in ID. (a cura di), *Jean Nabert et la question du divin*, Éd. du Cerf, Paris 2003, pp. 33-44.

to che si coglie nella «critica delle testimonianze»<sup>54</sup>. Il divino *si media* nel piano storico, introducendo nello stesso un “al di là” coglibile perché tale mediazione, di per sé, non basta a spiegare tutti i fattori “presenti”. È l’“impresente” che, per presentarsi, *si media* pur non esaurendosi in mediazioni nelle quali è *comunque* in gioco il senso che il divino dà al mondo.

Dal fatto che il divino sia il correlativo dell’iperbole positiva della finitezza, e che tale correlativo sia colto in quanto corrisponde alla dinamica della coscienza, scaturisce la rilettura della trascendenza e del suo rapporto con l’immanenza. La critica all’onto-teo-logia è il passo necessario perché questo rapporto sia di nuovo tradotto: un essere “pensato” al modo degli enti, nel modo della presenza, di fatto non è altro dal concetto che il pensiero ne formula. Per contro, un divino colto nella parabola della finitezza, apre all’incontro della trascendenza, e non al suo pensiero astratto. Ne apre l’incontro perché non ne afferma nessun “predicato” che non sia esperito, perché la sua criteriologia segue la duplice traccia della purezza del divino e della sua mediazione in atti e azioni che accadono nel mondo. Ecco, allora, la sfida: rimettere in questione la trascendenza per coglierne il rapporto con il mondo. Rapporto che è *già* implicato nella *criteriologia e nelle sue due direzioni*. Rintracciare il divino nella dinamica della finitezza significa, infatti, poterlo cogliere nel suo mediarsi nel mondo e nella storia. Mediazione senza la quale, reciprocamente, il divino non si darebbe perché, per darsi, «deve farsi riconoscere nel mondo, nella sua opposizione e nel suo legame con il mondo». *Nella sua opposizione*, perché il divino è riconosciuto come tale nella misura in cui va oltre “le leggi della natura”, eccedendo ogni spiegazione che possiamo “dare” del mondo stesso. *Nel suo legame*, perché il divino vi si iscrive in quanto «si dissimula nell’uno o nell’altro degli ordini che trascende»<sup>55</sup>.

Presentandosi, si sottrae: questa è la dinamica del divino nel mondo. Di tale dinamica danno testimonianza gli atti di amore, amicizia, perdono, umiltà; atti che l’io compie ma che rivelano

---

<sup>54</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 332.

<sup>55</sup> Per le due citazioni, cf. *ibidem*, p. 350.

più dell'azione compiuta. Il divino che in essi *si media*, si dà sottraendosi. Colto nella dinamica della finitezza, esso la de-finisce de-finendosi come *esperienza*, cosa che lo mette al riparo dall'idolatria del concetto: i suoi predicati non sono "formulati" dal pensiero ma si rivelano *mediandosi* in esperienze che danno senso ad un mondo con il quale è al contempo legato e in opposizione. La sua esperienza è, in ciò, estatica: radicata nella finitezza, la apre all'incontro con un "al di là" la cui "impresente" presenza "è" in quanto si media nel piano storico. "Impresente" presenza della quale è possibile tentare il nome: Dio.

### 3. Dio: il suo desiderio, la sua assenza; il suo incontro, la sua testimonianza

Se andiamo dal divino a Dio e non da Dio al divino, evitiamo le difficoltà che ci hanno sempre impedito un soddisfacente adeguamento tra il desiderio di Dio e la soddisfazione che può essergli accordata. Quando partiamo dall'idea di Dio, è inevitabile che il suo concetto implichi attributi numerosi e differenti, inconciliabili per la riflessione perché rispondenti ad esigenze del pensiero tra loro eterogenee: Dio considerato come infinito e creatore, come colui che possiede la completa intelligibilità del mondo, o come onnipotente, preveggenete, essere perfettissimo, sommamente giusto [...]. Al contrario, se vado dal divino a Dio, parto da un predicato del quale la coscienza è giudice e che si radica in una domanda della coscienza per andare verso l'affermazione di un Dio che risponda a questa domanda<sup>56</sup>.

Un Dio che risponda alle domande della finitezza: ecco la scommessa delle pagine scritte da Nabert sulla trascendenza e sulla critica all'onto-teo-logia. Un Dio che risponda alla domanda della finitezza, della coscienza finita. Un Dio che risponda alla speranza. Speriamo in forza di una "presenza", o, nel linguaggio di queste pagine, di un "impresente" presenza. "Impresente" perché non presente al modo del "concetto", di un essere

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 264.

inteso come ciò che rientra nell'orizzonte del cogitabile, secondo l'accezione moderna di "ontologia" consacrata da Clauberg sulla scia di Descartes (concezione ereditata da Kant e criticata da Heidegger<sup>57</sup>). Ciò non vieta di pensare un altro tipo di presenza, che chiamiamo "impresente". Si tratta di una presenza non costruita *solius mentis inspectio* ma a partire dalla domanda, dalla richiesta, dalla preghiera del predicato che de-finisce la finitezza. Cosa che non equivale ad una rinuncia all'essere, perché «il desiderio di Dio è inseparabile dal desiderio di un essere capace di fondare questo desiderio»<sup>58</sup>, ma significa pensare l'"essere" diversamente. Questo "essere" risponde alla "speranza", ne nutre l'estasi. È l'altro che le risponde in quanto la de-finisce facendola altra da se stessa. Dopo le figure della positività, seguiamo le figure di questa estasi, volti del divino, scegliendo di non "parlare" dell'"estasi della speranza" senza prima aver "parlato" di Dio. Di un Dio del quale *non possiamo* parlare, dopo quanto detto, nei termini appresi dall'onto-teo-logia. Di un Dio del quale *non vogliamo* parlare cercando l'appiglio degli attribuiti costruiti dal pensiero. Di Dio, però, parleremo, partendo da quelle figure che *rispondono* ad una finitezza che dalla positività è de-finita.

a) *Dio: il suo desiderio, la sua assenza.*

Dopo il male, "il desiderio di Dio", e prima ancora il desiderio *tout-court* inteso, è sicuramente tra i temi nabertiani più noti e studiati. Il desiderio è figura dell'"estasi della speranza" perché è legato alla dinamica della finitezza. Vale, forse, la pena seguirne la traccia presentata negli *Elementi per un'etica*, dove per la prima volta Nabert ne declina la *puissance*, ossia il potere (*potentia*), la possibilità (*possibilitas*), la forza (*vis*), secondo le dimensioni espresse dai tre termini latini che l'unica parola francese *puissance* traduce. Nell'opera del 1943 ricorre spesso

<sup>57</sup> Il significato moderno dell'ontologia è con chiarezza esposto da J.-L. MARION in *Phénoménologie de la donation et philosophie première*, in *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001, pp.1-34.

<sup>58</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 264.

l'espressione *désir d'être* che l'io "avverte" in quanto è rapporto con una positività che lo abita e che, contemporaneamente, lo eccede.

Come ogni "impresente" presenza, anche questo desiderio deve essere verificato e il luogo di tale verifica è l'esperienza umana, dove il desiderio d'essere s'intesse (non di rado confondendosi con esse) con le singole inclinazioni (*penchants*) e bisogni dell'uomo, i quali tendono alla loro soddisfazione in oggetti determinati. Senza questo vischioso intreccio con le singole inclinazioni e i diversi bisogni, l'"impresente" presenza del desiderio d'essere non avrebbe voce. La sua verifica diretta è, infatti, impossibile, ma esso può darsi solo nelle forme *mediate*. Ancora, la dialettica dell'aspirazione, ossia la dialettica nella quale il desiderio si fa motore della vita, deve passare anche attraverso la spontaneità di tendenze che sembrano negarne la presenza. Deve accettare questo *passaggio* perché la coscienza reale vive non soltanto del desiderio di essere che la anima ma anche delle diverse tendenze che aspirano alla propria soddisfazione. Ed è proprio nel momento in cui cerca di soddisfare queste singole inclinazioni che il soggetto avverte con evidenza lo scarto e la differenza che lo costituiscono: esso è risvegliato al suo desiderio di essere in e da ogni singola aspirazione «nell'intervallo che separa il desiderio dalla soddisfazione»<sup>59</sup>, anche se «mentre nell'inclinazione, l'azione è destinata ad affrettare il momento di una soddisfazione che, non appena diventa esperienza, stupisce la coscienza per il fatto che essa non riesce ad esaurire l'energia della tendenza tramite nessun oggetto, questa stessa azione diviene per l'io l'unico mezzo per verificare che si sta avvicinando al proprio essere pur restandone, al contempo, distante»<sup>60</sup>.

La coscienza finita vive di inclinazioni, così come il corpo di bisogni, difficilmente riconducibili ad unità e il desiderio di essere e di valere «traduce nella coscienza reale, nell'io che è solidale con la natura, il suo rapporto con un principio che non

---

<sup>59</sup> J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 118.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

appartiene alla natura»<sup>61</sup>. L'“impresente” presenza della positività si traduce nell'io per il tramite del desiderio, dell'aspirazione che attraversa ogni singola soddisfazione. Si traduce, perché il suo linguaggio sarebbe, altrimenti, incomprensibile alla coscienza: ciò che entra come assoluto nella vita deve entrarvi nel linguaggio della vita che, a sua volta, si esprime e traduce come linguaggio del desiderio. Si traduce in questo modo abitando la differenza che de-finisce la coscienza finita, la quale non colmerà mai tale scarto perché mai si darà «assimilazione possibile tra la ricerca riflessiva che conduce la coscienza ad essere certa del suo principio, ad affermarlo originariamente, e la sua azione reale, sul piano storico»; motivo per cui «l'esperienza del ritardo che noi abbiamo in rapporto a noi stessi, diventa un'impazienza d'essere, *ma di essere ora, nelle azioni che verificano, per quanto ciò sia possibile, la certezza che ci fa essere*»<sup>62</sup>.

L'“essere” che il desiderio media e rivela non è l'unità pensata e posta dal concetto ma è la traduzione di un'esperienza della coscienza umana, o forse, dell'esperienza della coscienza, ossia dell'esperienza della positività che la de-finisce. Desiderio che mantiene tutti questi caratteri anche quando è “desiderio di Dio”. Desiderio d'essere, desiderio di Dio sono genitivi *soggettivi*: è la positività che si traduce nel desiderio, è Dio che si lascia desiderare suscitando il suo desiderio. Se così non fosse, tanto l'“essere” quanto Dio dovrebbero essere presupposti dal pensiero e, dunque, definiti *dal concetto che questo può formularne*. Essi preesistono, perché altrimenti non si darebbe neppure il loro desiderio, ma sono rivelati e tradotti proprio dal loro desiderio. Perciò diciamo “Dio: il suo desiderio”, ossia il desiderio nel quale si annuncia, desiderio che è invocazione della finitezza in forza di una presenza “impresente” che la definisce. È invocazione all'altro dalla finitezza che, tuttavia, da questo altro è de-finita. Dio e il “suo” desiderio, ossia l'“impresente” presentato in una presenza resa tale dall'esperienza che essa rivela alla finitezza. Perché è quest'ultima che si scopre nel desiderio

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>62</sup> Per le due citazioni, cf. *ibidem*.

di Dio, che si scopre nell'anelito alla comprensione che traduce la dinamica della coscienza.

Lo sforzo per la comprensione di sé e il desiderio di Dio non conducono alla scoperta di una dipendenza dell'io ma all'interiorità stessa, cioè alla negazione dell'oggetto, alla negazione di ogni oggettività e di tutte le categorie con le quali il pensiero pensa l'oggetto [...]. Il desiderio di Dio è il desiderio di ciò che risponderebbe effettivamente alle esigenze della coscienza inscritte nella sua struttura<sup>63</sup>.

Che siano negate “le categorie con le quali il pensiero pensa l'oggetto”, significa che si nega persino la possibilità di pensare Dio come “oggetto del pensiero”. Quest'alternativa è rifiutata perché «sono le condizioni di possibilità della coscienza di sé che fondano il desiderio di Dio, anche se bisognerebbe confessare che non è permesso affermare né che questo desiderio è soddisfatto da una presenza, né negare che possa esserlo [...]». Tra una coscienza certa del fatto che il suo desiderio possa essere colmato e una coscienza il cui desiderio si approfondisce incessantemente, la differenza è meno grande di quanto si potrebbe credere»<sup>64</sup>. Lo è perché, in entrambi i casi, si tratta della *differenza* che rende la finitezza tale quale essa è. Poco importa se si è certi della presenza della trascendenza, perché non è *in opposizione* ad essa che la finitezza si de-finisce. Quest'ultima, al contrario, è de-finita internamente da ciò che muove il “suo” stesso desiderio, un desiderio estatico che *accade* nella coscienza senza appartenerele, che non è il “suo”. Ma è proprio questo scambio estatico, questo accadere dell'altro in un medesimo che de-finisce, a non rendere la questione *indifferente*, perché che non ci sia differenza tra un desiderio colmato e un desiderio destinato ad approfondirsi incessantemente non significa che la questione sia *indifferente*. Non c'è differenza perché la dinamica tracciata è quella della finitezza, ma non c'è neppure *indifferenza*, perché Dio si svela nel “suo” desiderio, nella “sua” esperienza. Se, infatti, «vado dal divino a Dio, parto da un predicato

<sup>63</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 23.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

del quale la coscienza è giudice e che si radica in una domanda della coscienza per andare verso l'affermazione di un Dio che risponda a questa domanda»<sup>65</sup>. Il cammino che conduce verso Dio salva quest'ultimo dall'idolatria del concetto perché è un Dio, questo, affermato nel "suo" incontro. La presenza di Dio pensata dall'ontologia moderna non dice nulla al "suo" desiderio, non lo colma in nulla. Il Dio presentato dal "suo" desiderio, dal desiderio nel quale si lascia invocare e attendere, è "impre-sente" presenza che soddisfa le attese dell'esistenza umana, nella sua *estasi*.

Dire "desiderio di Dio" equivale a dire che Dio "è" rispondendo al desiderio nel quale si presenta e che è riconosciuto perché il suo "criterio", ossia il divino, de-finisce la finitezza. Il problematico rapporto tra un divino il cui criterio sta nella coscienza, ed è dunque "disperso" in ogni coscienza, e l'unicità di Dio, a questo punto si impone. E non rischiamo, forse, di nominare Dio quella positività che si presenta traducendosi nella coscienza? Ecco la questione cui tenta di rispondere la "meta-fisica della testimonianza" di Nabert; risposta che al momento rinviamo perché in essa si gioca la questione dell'esistenza di Dio non affermata a partire dal suo "essere" ma incontrata e testimoniata. L'unicità di Dio risiede tutta nell'unicità del "suo" incontro che risponde al "suo" desiderio.

Il desiderio di Dio non "è" altro dalla tensione positiva che de-finisce la finitezza tendendola verso il principio che la de-finisce, ponendola oltre l'illusorio ottimismo che non sa rendere conto della speranza e oltre il pessimismo che condanna l'esistenza umana all'impossibilità di sperare. Il desiderio di Dio ha, perciò, a che fare con la speranza perché rivela l'esistenza di ciò in forza di cui speriamo *senza ricorrere all'idolatria del concetto* e senza cadere nella problematica identificazione di quest'esistenza con il divino che, radicato nella coscienza, la fa scoprire. L'esistenza di Dio, attinta in forza del medesimo predicato che de-finisce la finitezza, è, rispetto a quest'ultima, estatica, è altro. In tal senso parliamo anche di "assenza di Dio".

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Non sono molte le pagine che Nabert dedica a questo motivo. Il loro *peso* non è, però, marginale, perché permettono di uscire dall'*impasse* dell'identificazione del divino e di Dio con la proiezione della positività che de-finisce la finitezza. Che Dio non sia un concetto formato dal pensiero, è cosa ormai detta. La soluzione della questione, però, ne apre un'altra, diversa ma non per questo meno rischiosa: l'identificazione di Dio con le figure della positività. Già del divino è stato detto che questo è diverso dall'io puro che, al contrario del divino, non "esiste" ma possiede un carattere puramente formale. Il divino, tuttavia, non è un essere né si coglie a prescindere dalle figure della positività. Solo una diversa *presenza*, allora, può condurre questo discorso verso la sua *effettiva differenza*. Una presenza che può sostenere il vuoto della "sua" assenza, una presenza "impresente". Il *peso* delle pagine nabertiane si gioca nella risposta a tale questione.

L'esperienza dell'assenza di Dio coincide con il susseguirsi degli atti con i quali si costituiscono le relazioni immanenti ad un'aspirazione capace di resistere ad ogni insoddisfazione; prese in sé e per sé, queste relazioni sono un approfondimento della coscienza di sé; esse si confondono con la pienezza della coscienza di sé quando quest'ultima scopre che il suo rapporto con sé implica un rapporto con altro. Il fatto che tale "altro" non sia una presenza in atto ma si traduca in un desiderio mai placato e nell'esperienza della sua assenza, non toglie nulla alla portata di questo rapporto<sup>66</sup>.

Solo perché la coscienza è "esperienza di rapporto in atto con l'altro" l'assenza dell'altro può diventare, a sua volta, esperienza. Assenza dell'altro significa, in negativo, "assenza di una presenza intesa come essere trascendente" e, in positivo, esperienza dello scarto e della differenza. L'assenza, in questa seconda accezione, è *positiva* perché attesta «l'attualità di uno schema, la coscienza di un rapporto, la possibilità di un rapporto effettivo tra la coscienza individuale ormai libera del per sé, o piuttosto che non diventa e non può diventare per sé se non per l'altro», grazie all'altro che la abita sottraendosi alla "presenza" e facendosi "impresente"<sup>67</sup>. La positività dell'assenza di Dio è

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 115.

nella sua “impresente” presenza nella coscienza che abita differendola in sé. L’esperienza dell’assenza di Dio è esperienza di un rapporto per il quale la coscienza finita è resa a se stessa, è de-finita. È esperienza di «relazione assoluta all’interno della coscienza, tra ciò che essa è o fa o di cui fa esperienza, e ciò che essa è come coscienza assoluta. La costituzione di una trascendenza o di un altro capace di effettuare questo rapporto può essere soltanto successiva a questo primo momento». Ancora, «l’esperienza dell’assenza di Dio fa venire alla luce il rapporto che una coscienza intrattiene con sé [...] e più questo rapporto con sé è approfondito e analizzato in funzione di un desiderio totale o integrale della coscienza, più diventa difficile soddisfare quest’ultima tramite una presenza»<sup>68</sup>.

Un Dio che si presenta nel suo desiderio può solo essere un “Dio assente”, poiché «il desiderio di Dio trova la piena giustificazione solo se non si subordina all’effettività di una presenza, se non scompare nel caso in cui questa presenza si sottraesse»<sup>69</sup>. Dio assente, Dio, cioè, pensato in modo altro dall’essere e dalla presenza nella quale la modernità lo ha fissato. Non pensato, però, a prescindere dalla finitezza, o meglio, pensato come l’alterità che la de-finisce. Dio è dichiarato “assente” perché si presenta solo nel “suo” desiderio e come ciò che *colmerebbe* l’incolmabile differenza della coscienza. Questa “assenza” potrebbe essere confusa con «sentimenti determinati dalla disperazione, dalla fatica o dall’avvicinarsi della morte». Ma, sotto questi sentimenti, «l’attenzione riflessiva discerne un desiderio che si confonde con l’esperienza di una coscienza il cui pieno possesso di sé implica un’affermazione pura: questo desiderio traduce soltanto lo slancio che attraversa tale esperienza»<sup>70</sup>. Come già per il male, la colpa, lo scacco, dei sentimenti negativi lasciano trapelare la positività che li attraversa. Desiderio e assenza di Dio sono, insieme, nella coscienza l’“impresente” presenza del rapporto con altro. Altro che, reciprocamente, “è”

---

<sup>68</sup> Per le due citazioni cf. *ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>70</sup> Per le due citazioni cf. *ibidem*.

soltanto sottraendosi alla pienezza della “sua” presenza. Se tale pienezza fosse possibile, non solo verrebbe meno la differenza che fa la finitezza tale quale essa è, ma – soprattutto – verrebbe meno la tensione nella quale Dio si presenta, ossia il suo desiderio. L’assenza di Dio e il presentarsi di Dio nel “suo” desiderio, sono due modi di “andare a Dio” non tramite il pensiero ma nell’esperienza. Esperienza la cui modalità privilegiata è l’incontro e la testimonianza che a Dio è resa.

*b) Dio: il suo incontro, la sua testimonianza.*

Una questione era stata rinviata: in che modo pensare il rapporto tra un divino il cui criterio sta nella coscienza, disperso, per ciò, in ogni coscienza, e l’unicità di Dio? Non rischiamo, forse, di nominare “Dio” quella positività che si presenta traducendosi nella coscienza? La “metafisica della testimonianza” di Nabert risponde a questo problema; in essa, inoltre, si gioca la questione dell’esistenza di Dio non affermata a partire dal suo “essere” ma incontrata e testimoniata. L’unicità di Dio risiede tutta nell’unicità del “suo” incontro che risponde al “suo” desiderio.

Il problema non è nuovo, e riguarda il rapporto tra il fenomeno e l’assoluto. Se, infatti, andare a Dio è possibile solo perché tale viaggio è *esperito*, innegabile è il fatto che tale esperienza rientri nell’ordine del fenomenico, o anche del fenomeno finito. Ma essa è un viaggio che rivela altro da sé, nel quale l’assoluto non è il totalmente altro ma è l’altro della differenza, è l’altro che de-finisce la finitezza svelandola a se stessa e velandosi in essa. L’esperienza, o il fenomeno, che rivela, attesta, verifica non è «essenza, noumeno, idea» ma «affermazione»; riconoscere questo significa «preparare la filosofia della testimonianza». La testimonianza, infatti, «è fenomeno che svela ed esprime un atto interiore e può essere compreso solo grazie ad un atto *differente* e tuttavia capace del primo». È fenomeno, o esperienza, in forza dell’altro che fa ogni fenomeno ed esperienza ciò che essi sono, ossia l’espressione di una tensione e di una differenza originaria. Il *proprium* della testimonianza è di non esser voluta o cercata come tale ma di «cercare di essere compresa come

testimonianza»<sup>71</sup>, così come il pittore fa di tutte le cose una testimonianza che attende il suo testimone. La testimonianza è fenomeno o esperienza non di qualcosa che sta di fronte al testimone al modo dell'oggetto, ma è testimonianza resa da un atto ad un altro atto. La testimonianza attesta un atto interiore che si proietta, s'implica, si dissimula nel fenomeno; e, reciprocamente, perché l'opera o la parola diano testimonianza, occorre un testimone. Ciò è vero per un'opera d'arte, che è offerta allo spettatore, o nella parola data; ma, quando si tratta dell'assoluto, in che modo possiamo pensare alla testimonianza che gli è resa senza che sia fatta alcuna distinzione rispetto ad altre testimonianze?

Qui come altrove, la reciprocità attesta il suo primato. A proposito del male di secessione, la sua radicalità era denunciata perché interrompeva il legame di reciprocità che precede la "nascita" della singola coscienza e che la abita come figura di positività. Qui la medesima reciprocità è individuata nell'ordine dell'esperienza religiosa: Nabert parla del Dio che si dà nella testimonianza perché un testimone lo accolga. Solo in questo lasciarsi testimoniare egli svela la sua esistenza. Così come l'Uno non è un principio ontologico che preesiste alla separazione, ma è positività che vive in ogni scambio e dialogo de-finendo la finitezza, allo stesso modo Dio non si dà a conoscere come essere trascendente ma si rivela nello scambio che intrattiene con coloro che lo testimoniano. Il senso della testimonianza qui affermato è, evidentemente, forte. D'altronde, la filosofia del XX secolo, ansiosa di liberarsi da un certo concettualismo positivista moderno, ha tentato nuove figure di ragione e "nuove" forme di conoscenza. Tra queste nuove forme grande attenzione è stata rivolta proprio alla testimonianza e al suo potere veritativo. Ma che cosa rende certi del fatto che la testimonianza resa sia vera? Non certo il concetto e i suoi adeguamenti. Inoltre, quando la testimonianza è resa all'assoluto, o quando si parla di Dio nella "sua" testimonianza, il problema assume la figura più radicale.

«Possiamo discernere l'assoluto solo grazie all'assoluto che

---

<sup>71</sup> Per queste citazioni, cf. *ibidem*, p. 273.

è in noi», osserva Nabert, complicando ulteriormente la questione ma per chiarirla subito dopo: «Ritroviamo sempre la stessa questione: fondare l'assolutezza dell'affermazione prima, distante tanto dalla soggettività come tale quanto dalla trascendenza, senza farla dipendere dall'irruzione di un assoluto trascendente»<sup>72</sup>. L'assoluto che è in noi è il *criterio* per discernere ogni altro assoluto. Questo non vuol dire che vi si identifichi: si tratta solo di ciò che ne permette il riconoscimento. L'alterità dell'"impresente" presenza è salvata ma è "salvato" anche il criterio di verifica della veridicità della testimonianza, perché solo l'assoluto che è in noi può essere criterio dell'assoluto che è fuori di noi e della verità della sua testimonianza. Se così non fosse, ricadremmo negli schemi della contrapposizione immanenza/trascendenza o della presenza il cui superamento (nabertiano) ci è ormai noto. L'espressione "Dio e la "sua" testimonianza", indica, allora, che l'esistenza di Dio è affermata a partire dal suo consegnarsi al testimone. La questione della testimonianza chiama, perciò, in gioco quella dell'esistenza di Dio.

Il senso della parola testimonianza può essere esteso fino ad indicare «sia un'azione che un'opera, in quanto esse attestano sia volontà, intenzione, ispirazione, idea, sia il racconto di un testimone che riferisce di ciò che ha visto»<sup>73</sup>. Ora, se per un verso il "problema" della veridicità trova risposta nella non eccentricità del principio che si verifica nella coscienza, per altro verso l'eccezionalità della testimonianza resa all'assoluto non può mantenersi allo stesso livello di una testimonianza resa con un'azione e un'opera. Se però i piani fossero assolutamente separati, l'esperienza dell'assoluto e il suo mediarsi nella positività che de-finisce la finitezza perderebbe la propria scommessa nel punto più radicale della questione, ossia nel livello in cui il problema tocca l'eccentrica (de-centrata) verità dell'Altro. Che tra la testimonianza resa dall'arte o dall'etica e la testimonianza di Dio ci sia una differenza è un dato di fatto, e si tratta della stessa differenza che esiste tra le azioni che appartengono all'ambito dell'etica e quelle che rientrano nell'ambito della religione. Ser-

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 277.

ve, perciò, un'ermeneutica che permetta il discernimento di tali azioni. Il ruolo del soggetto è, qui, decisivo, perché rappresenta l'apporto che attivamente la coscienza dà nella distinzione di ciò che si attesta nel piano della positività colta dalla coscienza in sé e ciò che, colto tramite questa positività, "è", esiste come Altro della differenza. D'altronde, quando si esclude ogni realismo dell'assoluto, diventa essenziale sapere «come la coscienza si fa certa del fatto che le espressioni dell'assoluto che essa dichiara essere tali, siano autenticamente espressioni assolute dell'assoluto»<sup>74</sup>.

Certezza, per la coscienza, non significa "conoscenza certa" ma seguire la positività che la de-finisce, accettare che essa si affermi nell'esistenza anziché negarla o anche solo rifiutarla. A mano a mano che la promozione della coscienza si afferma, ossia che la positività è attinta dalla riflessione che da essa è animata e ad essa si volge, l'intervento arbitrario della soggettività diminuisce facendo spazio ad una positività che, colta dalla finitezza, ne è il suo effettivo altro. In questa promozione della coscienza c'è, naturalmente, una gerarchia di gradi, attraverso i quali l'assoluto si afferma progressivamente nella sua purezza. Nel più alto tra questi gradi – osserva Nabert –

quando si produce un'affermazione che è, a seconda del punto di vista a partire dal quale la guardiamo, sia l'affermazione che afferma l'assoluto sia l'affermazione nella quale l'assoluto si afferma, la certezza della tesi può essere verificata solo in atti nei quali apparirebbe lo stesso adeguamento tra l'atto e il pensiero che lo ispira, o più ancora, lo stesso adeguamento che c'è tra l'essere che agisce e l'idea che "lo" agisce, o meglio che agisce in lui [...]. L'ermeneutica dell'assoluto è fondata, giustificata come tale nell'orientamento della sua ricerca. Ma i segni sui quali essa fa fondamento per essere certa di essere un'espressione assoluta dell'assoluto comportano un margine di interpretazione<sup>75</sup>.

Questo "margine" consiste nel fatto che tali segni eccedono tutte le categorie del pensiero. Di questo eccesso può darsi testimonianza? Di nuovo, anche in questo caso il criterio è nella co-

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 285.

scienza. Dove, allora, il margine che la eccede? Occorre invertire, e questo accade per la prima volta nelle pagine di Nabert, il percorso: non più dalla coscienza all'assoluto ma dall'assoluto alla coscienza, poiché qui è l'assoluto che si manifesta, si dà, si offre al testimone. Ci sono atti ed esperienze, quali il perdono, l'amore o la stessa speranza, il criterio di riconoscimento dei quali è nella coscienza sebbene la loro assolutezza non appartenga alla coscienza stessa. Essi sono, per quest'ultima, il persistente invito ad aprirsi all'altro che in essa si manifesta, senza poter ridurre questo altro a se stessa. Se lo facesse, contraddirebbe la propria esperienza. Questo "altro" non può essere, però, conosciuto; di esso si dà soltanto *croyance*.

Parola, questa, da tradurre non tanto seguendone la lettera quanto piuttosto cogliendo ciò che in essa si implica. *Croyance* ha la medesima radice di *croire*, credere, verbo che può essere declinato sia come "credere che", ossia nella sua valenza teoretico-oggettuale, sia come "credere in", valenza che riconduce alla testimonianza e al credito dato al testimone. *Croyance*, però, non è il puro e semplice credere in qualcosa di non verificabile, ma è un modo di conoscere proprio di "realtà" non oggettivabili di cui, tuttavia, facciamo esperienza. Ne è un esempio la libertà, che non si conosce direttamente ma che ha una sua vera e propria *croyance*; fatto che Nabert dava già per appurato nella sua prima opera, *L'expérience intérieure de la liberté*, dove leggiamo che noi *ci crediamo*, non *ci conosciamo* liberi, affidando con ciò la questione della libertà alla *legittimità* della nostra *croyance à la liberté*.

L'utilizzo di questo termine è legato alla ricerca di un nuovo modo di conoscere ciò che non può essere incluso nelle leggi dell'intelletto e della ragione. Già Maine de Biran avvertiva che la libertà sfugge alle categorie del pensiero, pur possedendo un'evidenza e una certezza illuminanti tanto quanto quelle che appartengono alle leggi dell'intelletto. Lo stesso Nabert la definisce *certezza immediata*, *sentimento* della propria esistenza in atto, sentimento che inizia con l'atto della nostra coscienza. Dal momento in cui nasce la consapevolezza del nostro essere liberi, *croyance à la liberté* e coscienza sono inseparabili. E se la *croyance* è una particolare consapevolezza, è lecito anche

dire che della libertà esiste un certo “sapere”. Affidando la questione della libertà alla *croyance*, Nabert si è confrontato con il problema della *verità* della libertà, una verità che sfugge alla giurisdizione della conoscenza intellettuale ma che si radica nella vita della coscienza. E così come la libertà, anche l’esistenza di Dio e la “sua” testimonianza stanno oltre le categorie e i concetti del pensiero.

Proponiamo di tradurre *croyance* con atto di credere o “credere”. Infatti, «la *croyance*, non intesa come adesione che accompagna un giudizio ma come momento originale della vita della coscienza, è un tutt’uno con l’atto con il quale affermiamo e riconosciamo il carattere assoluto di una testimonianza»<sup>76</sup>. La *croyance*, il credere, è atto che accadendo *attesta e rivela* l’“impresente” presenza della positività; è atto e, in quanto tale, è un momento della coscienza, o meglio, della consapevolezza che la “sua” finitezza ha di sé. La dialettica dell’“affermazione originaria”, dell’iperbole positiva della finitezza, «resta in attesa del credere, ossia della testimonianza che la verifica e la conferma». Senza questa *conferma*, la certezza formale dell’“impresente” presenza dell’io puro «soffre di incompletezza, attende la testimonianza concreta in cui vedrà non la prova della propria autorità ma il momento in cui la sua verità ed efficacia si mostrano»<sup>77</sup>. La *croyance* è perciò momento *veritativo* nel quale l’“impresente” presenza della positività si verifica nella sua effettiva esistenza. Essa non deve, naturalmente, riconciliare l’al di là dell’essenza con l’al di qua dell’esistenza, ma deve *verificare* una certezza che, nel momento in cui svela la propria “impresente” presenza, non vanifica nessun atto concreto (di amicizia, umiltà, perdono, amore, fedeltà...) ma, anzi, ne verifica, ne *presenta la verità*. In ciò il *credere* è atto della coscienza *accreditato dalla presenza del testimone* e, in quanto fede data al testimone dell’assoluto, è al contempo luogo della “presenza” della testimonianza.

Senza tale “presenza” la possibilità della *verifica* verrebbe meno. Di fatti, nell’atto del credere, nella *croyance*,

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>77</sup> Per tutte le citazioni, cf. *ibidem*, pp. 288-290.

l'“impresente” presenza della positività trova il suo momento di *verifica*, ossia diviene *esistenza certa* perché senza di essa la stessa dinamica della coscienza resterebbe incompiuta. Se la positività non fosse verificata e, dunque, creduta, la stessa finitezza non sarebbe *compresa* per ciò che effettivamente è, ossia nella sua iperbole positiva. L'esistenza di ciò che “è” *altrimenti che* dalle categorie del pensiero può essere affermata *verificandone l'esperienza*. L'esistenza dell'assoluto, affermata dalle esperienze che la sua “impresente” presenza dà da sperimentare e, dunque, da vivere, si verifica nella *croyance*, nella quale ha il suo modo veritativo, “di diritto”. “Di diritto” esiste un modo di conoscere che è diverso da quello proprio delle categorie del pensiero; “di diritto” ciò che “è” può essere pensato al di fuori della concettualità creata dalla filosofia moderna perché, in forza del “diritto” che le deriva dal suo essere atto della coscienza finita, o della finitezza, il credere (*croyance*) verifica una presenza, dà una certezza che non nasce al di fuori della finitezza stessa. Questa “di diritto” *verifica* l'iperbole positiva che la de-finisce. “Di fatto”, però, tale verifica deve uscire da sé, perché in caso contrario sarebbe l'affermazione auto-centrata della coscienza che smentirebbe quanto fin dall'inizio abbiamo cercare di fare, ossia tradurre la coscienza e l'io oltre la loro autoposizione, svelandone l'originaria *estaticità*; *originaria* perché la coscienza e l'io si de-finiscono per l'Altro che li de-finisce. Altro che, sottraendosi all'essere e alla presenza, facendosi anzi annunciare soltanto dal desiderio e nella “sua” assenza, si dà solo in quanto *ha da essere* testimoniato in una testimonianza che ne verifica l'ordine “di diritto” e che ne decreta l'efficacia veritativa.

Dio e la “sua” testimonianza, allora; Dio e il “suo” incontro. Ogni tentativo di “dire Dio” a prescindere dal modo in cui egli vuole dirsi è una surrezione idolatrica. La “sua” esistenza è verificata solo là dove si presenta, e non dove è pensato: Dio «passa in questo testimone e in questa testimonianza». E ancora, l'assoluto, o Dio, che si incarna, non lo fa scegliendo questo modo tra numerosi altri di cui disporrebbe ma «ciò che si incarna non potrebbe bastare a sé e fare, così, a meno dell'incarnazione»<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> Cf. *ibidem*, p. 291.

“Incarnazione” è un termine nuovo in queste pagine e, come altri, va tradotto perché non sta ad indicare l’assunzione, da parte di Dio, della carne ma il fatto che niente, dell’esistenza di Dio, può essere detto a prescindere da *atti concreti*. La speranza, il perdono, l’amore, sono atti concreti perché *resi tali da ciò che essi stessi rivelano e che coincide con ciò che li rende possibili*. Ma quello che li rende possibili è l’Altro dalla finitezza. Questo Altro, nell’iperbole positiva della finitezza, era riconosciuto solo nella sua vuota formalità. La posta in gioco iniziale, però, ci ha costretti ad andare oltre, perché non è in gioco una “posta in gioco” qualunque ma è “in gioco” la finitezza stessa che scrive la propria storia nel mondo nel quale è già in-scritta. L’esistenza di questo Altro, perciò, non è fatto marginale, perché può invalidare o confermare la dinamica che de-finisce la finitezza stessa. Esistenza dell’Altro non pensata a partire dal concetto, ma *creduta, ossia verificata nella testimonianza ad essa resa*. Esistenza che si dà nella “sua” assenza e nel “suo” desiderio; che è “impresente” ma non, perciò, *inesistente*.

La questione non è più, allora, quella di un Dio assente o presente, ma si riversa in quella della “sua” esistenza affermata senza doverne prima affermare l’“essenza”. Dio esiste (“è”) perché, se non fosse, ciò che de-finisce la finitezza sarebbe un puro principio formalmente confutabile dal principio opposto. La “sua” esistenza, creduta “di diritto”, *ha da essere* perché la finitezza sia, ossia perché la “sua” iperbole positiva non sia solo un vuoto *formaliter* affermato dal pensiero. Ma, appunto, *ha da essere, non è*. Che l’essere “abbia da essere” è una formula indubbiamente strana. Con essa si indica che il primato epistemologico e concettuale dell’essere è deposto, perché ciò che “è”, “è” tale in quanto “ha da essere”, si dà solo nella verifica che lo coglie e nelle esperienze che di esso si danno. L’essere non “è” a prescindere da questa verifica; “è”, ma non in quanto momento iniziale. È originario, dice dell’originarietà di ogni esistenza finita, ma non è inizio. Questo è vero per ogni figura della positività: lo è per “l’affermazione originaria”, per l’“io sono” che fa ogni coscienza finita “coscienza di sé”; affermazione che non si afferma né conosce a prescindere dalla coscienza che la afferma, nella quale si dà come esperienza di

una certezza d'essere e di valere al di là di ogni scacco subito. Lo è l'Uno, che svela la sua "impresente" presenza proprio nel male di secessione che radicalmente lo nega. Nabert ci aiuta ad orientare la concezione dell'essere verso la positività che può affermarsi ed essere conosciuta solo nell'esistenza, come esperienza e compito dell'esistenza, la quale "ha da essere" perché la tendenza ad essere della coscienza finita è attraversata e costituita da questa tensione al positivo, tensione che il male rivela proprio nel momento in cui la nega. Perciò insistiamo su questo punto: "impresente" presenza non è *inesistenza*, ma è *esistenza affermata nell'esperienza*. Ecco allora, il senso di altri due genitivi soggettivi: l'incontro di Dio, la testimonianza di Dio. È Dio che si rivela lasciandosi incontrare, dandosi ad amare, dandosi a testimoniare. Lo fa in "atti" che stupiscono coloro che li compiono, in esperienze che attestano l'esistenza di Dio creduta a partire dalla finitezza stessa.

Proprio perché Dio si (s)vela, l'ermeneutica dell'assoluto (e del divino) continuerà sempre ad occupare un ruolo centrale nell'esperienza. Infatti, occorrerà sempre interpretare i segni nei quali Dio dà testimonianza di sé; segni che «possiamo ascoltare (per) comprenderne il messaggio, interpretarlo, purificare le testimonianze, affermare l'autenticità del divino» anche se dobbiamo essere sempre «molto più cauti per quanto riguarda il soggetto nel quale esso si manifesta, si esprime e si comunica»<sup>79</sup>. Cautela che è imposta dal metodo che Dio stesso ha scelto per comunicarsi: la sua *mediazione*. Un Dio che sia solo divino "è" un Dio che si dà solo *mediandosi* nella sua testimonianza, mediazione che è *incontro* dell'Altro. Cautela che è imposta anche dal fatto che indicando Dio in "un" Soggetto, il metodo che Lui ha scelto sarebbe contraddetto, perché la sua esistenza sarebbe prima decisa e poi esperita. L'assoluto, invece, non è soggetto ma si incarna in atti «di cui possiamo dire, con certezza e sicurezza, che si producono sotto il segno dell'unità degli esseri e dell'amore»<sup>80</sup>. Il desiderio di Dio, però, può approfondirsi

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>80</sup> Le pp. 367-380 de *Le désir de Dieu*, prima di essere pubblicate nell'opera postuma, erano state pubblicate da P. Levert nel numero 3/1962 della rivista «Les

solo «discernendo in sé questa passione per l'unico: esso non teme di affermare che in un momento determinato della storia è accaduto il più alto *adeguamento concepibile tra l'assolutezza dell'io e un testimone*»<sup>81</sup>.

Questo è il confine fino al quale riusciamo ad andare, né possiamo risalire a quei fatti e momenti nei quali tale adeguamento è stato possibile, fatti che sono accaduti e sono (stati) *incontrati*.

La tesi secondo la quale non possiamo andare oltre ciò che, nell'idea di Dio e nell'idea dell'io puro, è radicalmente ineffabile, se non attraverso il mezzo del divino e delle determinazioni che esso riceve nel pensiero, sembra nonostante tutto il mezzo più atto a fornire delle *prove* o l'equivalente di *prove*. Perché queste determinazioni comportano già in sé degli elementi che sono come delle norme suscettibili di essere confrontate con il fatto, con i dati della storia; *e non si può rifiutare la portata, il valore di questo incontro se non ci si rifiuta anche di pensare che l'avvenimento può contenere qualcosa che è più dell'avvenimento stesso e che è radicalmente altro dall'avvenimento*<sup>82</sup>.

Non è lecito, per noi, spingerci oltre le affermazioni che possiamo riflessivamente cogliere, ciò resta il dato di fatto. Ma se in questo incontro (o in ogni esperienza di positività) non si traducesse ciò che li eccede, vi sarebbe un duplice e reciproco rifiuto, ossia quello dei *fatti incontrati* e quello dell'*eccezionalità* nella quale, per la quale e con la quale sono stati incontrati. Il rifiuto è duplice e reciproco perché c'è un'originaria reciprocità tra l'atto del credere e la testimonianza creduta, perché entrambi procedono dal medesimo atto assoluto; atto assoluto in forza di un assoluto che in esso si dà, dal momento che non c'è assoluto riconoscibile se non nell'atto nel quale si incarna, perché lo spirituale è solo se si incarna, se non si limita ad avere forma ma assume una figura concreta.

---

études philosophiques». Una traduzione di queste pagine è stata già pubblicata, a cura di chi scrive, nella rivista «Filosofia e teologia», 3/1997, pp. 577-593. D'ora in poi faremo riferimento all'edizione italiana, nella quale si trova anche la citazione riportata nel testo (ivi, p. 582).

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 590.

<sup>82</sup> *Ibidem*, il corsivo è nostro.

Quando il divino ci commuove, quando lo riconosciamo e si manifesta, ciò che in ciascuno di questi spostamenti è accessibile alla riflessione – ma rivelandoci, allo stesso tempo e retroattivamente, una motivazione accordata ai nostri desideri e al nostro essere dato –, testimonia, nella determinatezza che riveste, una corrispondenza totalmente espressiva tra l'assolutezza del divino e la singolarità del gesto della parola pronunciata, o anche un adeguamento totale tra la pura spiritualità dell'atto interiore e il contenuto, il significato spirituale della forma determinata che riveste. È proprio questa corrispondenza della determinazione nel suo significato intrinseco al divino ciò di cui noi abbiamo l'idea a priori e che fissa in interiorità la determinazione che riveste<sup>83</sup>.

*C'est un autre ordre*, si tratta di un *altro* ordine, avverte Nabert a conclusione di queste pagine (che chiudono anche *Le désir de Dieu*). Si tratta di un ordine che la finitezza può cogliere per scoprirlo, alla fine, Altro da sé. Un ordine nel quale segno e mistero coincidono, nel quale la presenza non teme l'assenza. Nel quale l'esistenza di ciò che è altro *illumina*, rivelandosi, l'esistenza finita. Un ordine Altro, certo, ma non perché è "altro" dalla finitezza. Si tratta, invece, *dell'altro della finitezza* che, proprio in quanto altro, la de-finisce. Nabert non crede nel "Dio soggetto di inerenza e predicati", ne contesta l'effettiva esistenza, vede in esso l'opera idolatrica del pensiero e fino alla fine rifiuta quest'identificazione. Ma se Dio non fosse, non esistesse, l'iperbole positiva della finitezza sarebbe destinata a rimanere un vuoto formale e ad essere lacerata dall'affermazione di una positività che, sebbene sia affermata e creduta "di diritto", "di fatto" è destinata a rimanere delusa. Nella storia, invece, ci sono atti che testimoniano di accadere in forza di un "di più" che li pone e che, ponendoli, si fa capace anche di stare di fronte al male che li nega. *Puissance*, forza vitale di un Dio che si dà nel "suo" incontro, nella "sua" testimonianza. Che si dà testimoniandosi in atti assoluti che "sono", esistono solo mediandosi nel mondo.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 592.

#### 4. Un "esempio" dalla letteratura: Vasilij Grossman, *Vita e destino*<sup>84</sup>

Un "esempio" (*exemplum* da *eximo*, trarre fuori, sottrarre da) dalla letteratura, per concludere. Ci è offerto dal romanzo *Vita e destino* di Grossmann, nel quale si coglie una tra le possibili figure di quegli atti che incarnano il divino. Atti che eccedono ogni ordine normativo e ogni spiegazione razionale. Il libro è ambientato in Unione Sovietica, e le tante vicende di cui narra ruotano attorno alla battaglia di Stalingrado. Il capitolo che riportiamo è il sedicesimo della seconda parte<sup>85</sup>. Grossman parla di ciò che più gli stava a cuore, il Bene e la speranza che questo è capace di muovere. Forse, e proprio in ciò, queste pagine sono più di un puro e semplice esempio tratto dalla letteratura, sono un interludio tra le figure della positività, volti del divino, e il ritorno all'esistenza, il rigenerarsi di quel *roseau pensant*, di quella canna pensante, come Pascal definiva l'io, nel quale, nonostante il male compiuto e subito, continua sempre a fiorire la speranza in ciò che non muore. La scena si svolge, come anticipato, in Unione Sovietica, e il racconto che riportiamo fa seguito ad un dialogo tra il leninista Mostovskoj e il tedesco Liss, ufficiale delle SS, che dà al primo un plico di fogli, perché li legga nella notte.

La maggior parte degli uomini che vive sulla terra non si pone il problema di dare una definizione del 'bene'. In che cosa consiste questo bene? Bene per chi? Di chi? [...] La crudeltà dell'esistenza genera il bene nei cuori grandi ed essi lo portano nella vita, stimolati dalla speranza di cambiarla similmente al bene che alberga in loro [...]. A fianco del grande bene esiste una bontà quotidiana. È la bontà della vecchia che porta un pezzo di pane ad un prigioniero, del soldato che dà da bere dalla sua borraccia al nemico ferito, della gioventù che ha pietà della vecchiaia, è la bontà del contadino che nasconde nel fienile il vecchio ebreo [...].

Dei tedeschi, di un distaccamento addetto alle azioni punitive, era-

---

<sup>84</sup> V. GROSSMAN, *Vita e destino*, (tr. it. di C. Buongiorno, Jaca Book), Milano 1984.

<sup>85</sup> Cf. *ibidem*, pp. 402-408.

no giunti in un villaggio. Il giorno prima, durante il tragitto, due loro commilitoni erano stati uccisi. Verso sera riunirono le donne del paese ordinando loro di scavare una fossa al margine del bosco. Molti soldati si installarono nella casa di una donna anziana. Suo marito venne preso in consegna da un poliziotto e condotto in un ufficio dove poi si apprese che erano già stati radunati altri venti contadini. La vecchia per tutta la notte non riuscì a chiudere occhio: i tedeschi avevano trovato sotto il pavimento un paniere di uova e un barattolo di miele, accesero la stufa, si fecero una frittata e innaffiarono il tutto con la vodka. Il più vecchio di loro si mise a suonare l'armonica a bocca e gli altri a battere i piedi e cantare. Alla padrona di casa badavano quanto fosse un gatto.

La mattina, all'alba, si misero a controllare se i fucili erano a posto e uno, il più vecchio, urtò senza volere un grilletto facendo partire un colpo che lo ferì alla pancia. Cacciò un urlo, poi un lamento. In qualche modo i tedeschi bendarono il compagno e lo deposero sul letto. Poi, da fuori li chiamarono. A gesti ordinarono alla donna di vegliare il ferito. La vecchia si accorse che le sarebbe stato facile strangolare quell'uomo che ora chiudeva gli occhi, piangeva, muoveva a vuoto le labbra. D'un tratto, il tedesco la guardò e disse distintamente: "Madre, dell'acqua".

"Oh, maledetto – esclamò la donna – bisognerebbe soffocarti". E gli porse l'acqua. Lui le prese una mano e le indicò che lo aiutasse a sedersi perché il sangue gli impediva di respirare. Lei lo sollevò mentre lui si teneva con le braccia al suo collo. In quel momento echeggiò nel paese una raffica e la donna fu scossa da un tremito.

In seguito raccontò l'accaduto ma nessuno la capì, né lei seppe spiegarlo. Questa specie di bontà è condannata per la sua assurdità nella favola dell'eremita che si era scaldato una serpe in seno. È la bontà che risparmia la tarantola che ha morso un bambino. Bontà folle, dannosa, cieca!

Gli uomini rappresentano volentieri in favole e racconti il danno che porta e potrà portare questa bontà fine a se stessa. Non bisogna averne paura! Temerla è lo stesso che temere un pesciolino d'acqua dolce casualmente trascinato dal fiume nell'oceano salato.

Il danno che questa bontà assurda talvolta può arrecare alla società, la classe, la razza, lo stato, impallidisce davanti alla luce che irradiano gli uomini che la praticano [...].

Io, la mia fede, l'ho temprata nell'inferno. La mia fede è uscita dal fuoco dei forni crematori, è filtrata attraverso la camera a gas. Ho visto che non l'uomo è impotente nella lotta contro il male, ma

che il male è senza forza quando lotta con l'uomo. Nell'impotenza della bontà fine a se stessa consiste il segreto della sua immortalità. Essa è invincibile. Quanto più è stupida, insensata, quanto più è impotente, tanto più è infinita. Davanti ad essa il male non può nulla [...]. L'amore cieco e muto è il senso dell'uomo.

Il male non ha l'ultima parola. È ingiustificabile, ma ancor più ingiustificabile è il bene, il piccolo bene che rinasce nella distruzione, che non muore. Nabert aveva attraversato le due guerre mondiali, e scrive gli *Elementi per un'etica* (1943) e il *Saggio sul male* (1955) avendo ben presenti gli orrori dei quali l'uomo sa essere capace. Di fronte a queste tragedie egli non ha ceduto alla facile condanna del colpevole ma ha cercato, con il suo linguaggio, di cogliere il male che è in ogni uomo, male che si afferma nel momento stesso in cui nega quella positività che è, anch'essa, in ogni uomo e che fa definire il male ingiustificabile. Ingiustificabile, il male lo è perché nega la positività che de-finisce la finitezza. Ma la recisione del legame con tale positività non è possibile solo ad alcuni. È, al contrario, tentazione e possibilità per ciascuno, perché è la tentazione e la possibilità di rifiutare che la traccia dell'assoluto iscritta nella finitezza sia seguita.

Il (giustamente) criticato radicamento del male nella finitezza ha il merito, rispetto ad altre visioni, di renderci accorti e realisti sulla comprensione della natura umana. Non di rado ci sorprendiamo di essere stati capaci di azioni che non avremmo mai voluto compiere o per le quali abbiamo condannato altri; oppure ci trinceriamo nell'incomprensione che abbiamo trovato nell'altro che non avremmo mai voluto ferire. Quella di Nabert è una realistica lezione sul cuore dell'uomo, un monito a ciascuno di non illudersi sulla purezza e sul candore delle proprie intenzioni e dei propri atti: è la condanna di ogni male, non solo di quello che la storia ci ha consegnato nella sua orribile banalità, ma anche del male più piccolo e sconosciuto e non per questo meno complice del male che scandalizza tutti. Questo male è ingiustificabile perché va oltre ogni ordine normativo ed etico. Ma sta oltre perché nega quella radice di positività che è ancora più *radicale* del male e che fa perdere al male la sua lotta con l'uomo.

Atti assoluti nei quali Dio si testimonia, si dà alla testimonianza e al suo incontro restano possibili, nonostante il male<sup>86</sup>. È il piccolo bene che continua ad illuminare il mondo e che resta possibile perché in esso si testimonia un assoluto che, colto nella finitezza che de-finisce, si lascia incontrare, lascia che la sua esistenza sia affermata non a partire da principi trascendenti ma nell'eccesso *ingiustificabile* che attraversa alcuni atti. Perché non solo il male è ingiustificabile, ossia oltre ogni confine e ordine etico, ma anche il bene lo è. Quel bene che di fronte all'orrore nessuno comprende ma dinanzi alla cui luce impallidisce persino l'orrore che sembra condannarlo all'impossibilità. Se le figure della positività non fossero volti del divino, se fossero solo principi formali e non l'"impresente" presenza di un assoluto che de-finisce la finitezza essendone al contempo il suo altro, tali atti sarebbero possibili? Negare l'esistenza di tale "impresente" presenza significherebbe negare anche l'inaspettata luce che emana da certi atti. Negare questo eccesso, ciò che è innegabilmente altro dall'avvenimento e la possibilità del suo incontro, significa negare anche l'effettivo accadere di alcuni atti di amicizia, di fedeltà, di amore, di perdono. Atti che sono di un ordine altro, che sono segno dell'Altro che de-finisce la finitezza.

---

<sup>86</sup> Levinas, intervenendo a Macerata al Convegno *Temporalità ed escatologia* e rispondendo alle domande suscitate dalla sua conferenza *Diacronia e rappresentazione*, ha commentato queste pagine del romanzo di Grossman, esempio della vittoria del bene, perché «lo svolgersi impietoso delle cose... non giunge a sopprimere lo schiudersi del bene nell'umano» (cf. E. LEVINAS, *Diacronia e rappresentazione, discussione*, in G. FERRETTI, *Temporalità ed escatologia. Atti del primo colloquio su Filosofia e Religione*, Macerata 10-12 maggio 1984, Marietti, Torino 1986, p. 70).

## L'ESTASI DELLA SPERANZA

### 1. Quale giustificazione per il male compiuto?

Non c'è giustificazione per un male ingiustificabile. L'abisso tra la giustificazione e il male definito a partire dall'ingiustificabile è incolmabile. È l'abisso di una finitezza irriducibile tanto nella sua iperbole positiva quanto nella parabola negativa. Se riducessimo la prima, ne negheremmo ciò che la de-finisce; se negassimo la seconda, cederemmo ad un ottimismo costantemente smentito dalla storia. È un abisso incolmabile, questo; ma è anche una scissione, una separazione che *non si gioca fuori dall'uomo*, fuori da quella "coscienza" che nelle pagine che hanno preceduto è stata tradotta fuori di sé, tracciata nella sua estasi. Un'estasi che è della speranza.

Estasi della speranza: così come il genitivo della locuzione "desiderio di Dio", anche questo è un genitivo soggettivo. È la speranza a svelare l'estasi grazie alla quale si dà, estasi che è il non-luogo della speranza stessa. Così come Dio si rivela nel "suo" desiderio, la speranza si rivela nella "sua" estasi. Estatico è fino ad ora stato definito l'io, ad indicare che quest'ultimo, come tale, è centro decentrato, polo spostato nell'altro che lo attraversa. "Altro" che è l'iperbole positiva della finitezza, in forza della quale speriamo che il male compiuto possa essere giustificato. Di quale giustificazione, tuttavia? Che la speranza si dia nella sua estasi significa che essa non si dà a prescindere

da ciò in cui si media. D'altronde, Nabert parla raramente della speranza, sebbene solo ad essa possa essere affidato il compito più difficile da affrontare in questi margini nabertiani: la giustificazione e la "sua" speranza. È il più *difficile* perché sembra *contraddire* la finitezza e l'ingiustificabilità del male. Sembra contraddire l'esistenza che si afferma *sempre* tramite l'esperienza *in atto* e *di un atto*. Ciò vale tanto per le figure della positività quanto per l'ontologia, per l'affermazione del divino e di Dio. Nessuna affermazione è possibile se non per un atto della coscienza. L'atto della speranza è, però, il più *difficile*: è l'atto che nasce in quella radice della finitezza la cui "impresente" presenza fa incessantemente dichiarare il male "ingiustificabile" e irriducibile. Pur se difficile, la speranza è, però, anche un atto "speciale", *sui generis* perché *tende a ricomporre* la frattura dell'umanità.

Non la salda, perché se così fosse verrebbe meno la finitezza stessa, che è tensione tra assoluto (io puro) e determinatezza (io finito). Verrebbe meno perché scomparirebbe la differenza con l'altro che rende la finitezza finita; perché se tale differenza fosse saldata la storia non sarebbe più quella scritta dalla finitezza. «Noi non siamo (realmente o effettivamente) ciò che siamo (assolutamente)»<sup>1</sup>: questa verità, che è la verità dell'esistenza, scomparirebbe se la speranza compattasse la crisi irriducibile della finitezza. Svelandosi, invece, nella "sua" estasi, la speranza tiene insieme i due estremi dell'iperbole della finitezza, al di là dell'ottimismo e del pessimismo. Al di là dell'ottimismo, perché l'estasi della speranza "sa" che ciò che la svela è la medesima crisi nella quale s'innesta la ferita del male; al di là del pessimismo, perché essa non concede al male l'ultima parola sulla finitezza; perché, infine, il primo vertice della speranza è la sua tensione verso la giustificazione del male. Quale giustificazione, e di quale male, tuttavia?

Presentando nel 1958 il *Saggio sul male* nella rivista «Christianisme social», Rose-Marie Mosse-Bastide intitola le pagine

---

<sup>1</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 33.

dedicate all'opera *Une leçon d'espoir*. Niente è più fuorviante di questo titolo per essere introdotti alla lettura del *Saggio* nabertiano. O, forse, già un lettore contemporaneo era stato capace di cogliere in quest'opera il difficile cammino della speranza, cammino seguito sul filo della positività che traccia l'iperbole positiva della finitezza<sup>2</sup>. Difficile cammino che coincide con quello della giustificazione. *Les approches à la justification* è il titolo del quinto capitolo del *Saggio sul male*, che, dunque, si apre con l'ingiustificabile ed è chiuso dalla giustificazione. *Approches* indica il percorso, l'approssimarsi, ad indicare che, per quanto riguarda la giustificazione, si è destinati a restare sempre nelle *prossimità*. Nelle prossimità, perché *approche* è una parola che, nella traduzione italiana ("approccio"), non risuona degli stessi elementi armonici posseduti dal vocabolo francese, resi piuttosto dal vocabolo "prossimità" o, ancor meglio, "approssimazione". Non ci sarà mai, cioè, giustificazione piena del male compiuto, perché quello verso la giustificazione sarà sempre un *cammino*, un approssimarsi guidato da una speranza che rinasce in quella medesima finitezza nella quale è radicata; perché essa è innanzitutto *speranza della finitezza*. Speranza il cui cammino sembra, certo, confondersi con quello della giustificazione; sembra, tuttavia, perché quell'ingiustificabile "al di là delle norme" che rende il male radicale, rende altrettanto radicale anche la speranza. Dal male ingiustificabile all'ingiustificabile speranza si dà un cammino che è, almeno in un primo momento, lo stesso cammino della giustificazione.

Il tema della giustificazione, difficile come quello della speranza, risuona per la prima volta nel *Saggio sul male*, sebbene sia un motivo che si presenta già negli *Elementi per un'etica*, dove si lascia dire nella figura della *rigenerazione*. Giustificazione e rigenerazione, pur non potendo essere identificate, condividono uno stesso tratto, perché la giustificazione del male ingiustificabile non significa giustificare con ragioni e motivazioni il male

---

<sup>2</sup> R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Une leçon d'espoir: J. Nabert, Essai sur le mal*, in «Christianisme social», janvier-février 1958, pp. 105-109.

fatto o subito; significa, invece, ripristinare ciò che il male ha negato, ripristinare che è un ricomporre nel quale la giustificazione si spinge fino alla radice dell'io. Tanto la rigenerazione quanto la giustificazione, poi, "sono" soltanto nel loro *desiderio*, ossia nella loro "tensione verso" una positività che in esso si annuncia, consistono dell'iperbole positiva della finitezza che non cessa di annunciarsi nonostante il male, lo scacco, la solitudine. *La rigenerazione e la giustificazione esistono solo nel desiderio che le rivela, desiderio che dà volto all'iperbole positiva che rende la finitezza finita.* Rigenerazione e giustificazione non accadono a lato della finitezza ma s'inscrivono in essa, ne sono la traccia: per ciò non "sono" a prescindere dal desiderio che le rivela. "Sono" soltanto in forza di un desiderio che, desiderandole, le fa presenti, le presenta restituendole ad un'esperienza che il male sembra ormai aver annullato. "Desiderio di rigenerazione" e "desiderio di giustificazione" sono espressioni che ricorrono continuamente e in luoghi diversi, indicando, però, sempre il medesimo fatto: rigenerazione e giustificazione hanno a che fare con (o addirittura sono radicate in) ciò che definisce la finitezza, ciò che la rende tale quale essa è, quell'io che è incessante tensione animata dall'assoluto che ne costituisce l'iperbole positiva e il cui "rifiuto" è la scaturigine del male. Di più, né la rigenerazione né, soprattutto, la giustificazione sono "dette" senza che sia innanzitutto "detto" il male e (o) anche le forme di negatività che "le" invocano. Senza che, cioè, sia chiaro il "motivo" che travaglia il loro desiderio.

Così come valutiamo gli avvenimenti in due modi, ossia secondo la spiegazione "deterministica" e secondo una spiegazione che tende piuttosto a cogliere le decisioni, l'energia morale, gli ideali espressi da questi avvenimenti, allo stesso modo l'io, riguardo al suo passato, o si sforza di attingere un sapere che riguarda la sua storia e si libera da ogni interesse per se stesso, o cerca non soltanto di operare una ripresa di sé e di comprendersi grazie al testo che le sue azioni hanno scritto, ma cerca anche di far coincidere questa comprensione con una rigenerazione del suo essere<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 19.

Ritornando sul “testo che le sue azioni hanno scritto” l’io desidera la rigenerazione del proprio essere. Perché, tuttavia? Che cosa, nell’azione che l’io compie, gli fa desiderare la propria rigenerazione? «Uno dei fenomeni più misteriosi della vita morale – osserva Nabert – è la sorpresa della coscienza, dopo l’azione, non soltanto di non essere più ciò che era prima dell’azione, ma di non poter più separare la propria causalità dal ricordo del singolo atto compiuto»<sup>4</sup>. L’azione cambia l’essere della coscienza. Ma quali azioni? Quelle in genere privilegiate da Nabert sono azioni ed esperienze del negativo, perché in esse il «desiderio costitutivo del nostro essere»<sup>5</sup> si manifesta con più evidenza. Ogni azione, però, rivela a noi stessi il nostro essere. Ogni azione ci rivela a noi stessi perché ciò che siamo non si manifesta a prescindere dai momenti nei quali si testimonia e s’incarna, rivelandosi. E tali momenti sono, appunto, le azioni compiute, le quali rivelano la “causalità della nostra coscienza”, rivelano il fatto che ogni atto ha la propria motivazione nella coscienza. Tale rivelarsi della coscienza sembrerebbe, tuttavia, avere a che fare con la *comprensione di sé* dell’io piuttosto che con la “sua” rigenerazione, la quale diventa indispensabile per l’io quando l’iniziale integrità è stata franta, sebbene la storia di tale frattura sia, in realtà, la storia della finitezza. Quest’ultima, di fatto, è tale perché è *tensione* tra purezza assoluta e mediazione sul piano storico; ma tale tensione, o crasi, si fa evidente nei momenti in cui nell’azione si acuisce. Normalmente, pur de-finendo una finitezza, tale tensione non si fa avvertire; essa *si* coglie solo in ciò in cui si dà. Così come l’Uno si coglie solo nei rapporti unitivi, così come Dio si lascia cogliere solo nel “suo” desiderio, allo stesso modo “l’essere” dell’io si coglie solo in ciò in cui si media, ossia le azioni. *Il nostro essere*, cioè, *si svela solo nel “suo” desiderio*, svelandosi come desiderio di rigenerazione.

Il desiderio di rigenerazione traduce un desiderio profondo, il desiderio che l’iperbole positiva della finitezza (e non il male) abbia l’ultima parola; e ancora, il desiderio che la riflessione

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*.

non rifiuti di prendere coscienza di ciò che fa differire l'io, ossia il suo essere attraversato dalla "positività". Desiderio di rigenerazione non significa sconfessare o dimenticare il passato; al contrario, «implica un rapporto, incessantemente mantenuto, dell'io con il suo passato»<sup>6</sup>, ossia con quel passato immemoriale che egli "è". Passato immemoriale che definisce l'io come costituito da due rapporti, «rapporto con un passato nel quale si trova sempre implicata la sua libertà, rapporto con un principio dal quale trae il proprio desiderio di esistenza e la sua forza di rigenerazione»<sup>7</sup>. Passato immemoriale che traduciamo con l'espressione «esperienza metafisica» intesa come «ineguaglianza del nostro essere». Il desiderio di rigenerazione è desiderio che si affermi la positività che fa il nostro essere ineguale a se stesso, positività che affermandosi, si rivela, si manifesta, si fa conoscere come la verità del nostro essere. Verità messa in questione e in apparenza negata dal male ingiustificabile. Ma, di nuovo, quale giustificazione per un male ingiustificabile?

Così come la rigenerazione, neppure la giustificazione si dà a prescindere dal "suo" desiderio e dalla tensione verso la positività che in esso si annuncia. Se la rigenerazione si riferisce sempre ad un passato immemoriale che le azioni svelano, la giustificazione sembra avere direttamente a che fare con il male commesso o subito. In realtà, anche la giustificazione "del male" implica che la positività che definisce l'io, e che il male nega, sia riaffermata (e non è, perciò, la giustificazione della – o delle – singole azioni). La questione posta dalla giustificazione non riguarda, quindi, la sua definizione ma chiede piuttosto quale giustificazione sia possibile per un male che frange la finitezza, che spezza quel legame tenace nel quale l'io è reso a se stesso.

Proprio nel momento in cui l'io crede di essere sul cammino della sua rigenerazione comincia a venire alla luce non soltanto il sentimento di un possesso di sé radicalmente inadeguato ad un'aspirazione, a un desiderio di essere che ci chiede almeno di essere certi

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 28.

che la nostra causalità si sia liberata da tutto ciò che ci rende prigionieri di una natura data ma, ancor più nettamente, comincia a farsi strada il sentimento dell'incompletezza radicale di una giustificazione che non sia in accordo con un principio di unità che possiamo verificare solo nella promozione reciproca delle coscienze<sup>8</sup>.

La giustificazione dell'io di fronte al male ingiustificabile sembra essere inutile, se non addirittura impossibile, per due motivi: in primo luogo perché, essendo il male più radicale quello di secessione, che rompe il principio unitivo delle coscienze tra loro, la giustificazione di un *singolo io* non rigenera l'unità franta del *noi*. In secondo luogo perché – per definizione – non può darsi giustificazione dell'ingiustificabile. Per parlare di giustificazione, allora, e per non decretarne l'impossibilità, occorre “tradurre” il termine, chiedendoci che cosa *occorra* “giustificare” prima ancora di interrogarci su che cosa tale azione significhi: «Il male sta nell'impurità di una causalità spirituale, impurità resa visibile dalla generazione dei possibili e dalla qualità dei motivi. Il male sta nell'insularità delle coscienze che traspare in ogni sorta di secessione e ostilità. Il male è la ferita che un tradimento ha causato ad un essere. Male è l'apparente inutilità delle sofferenze ammirevoli che sono state subite per le cause più nobili»<sup>9</sup>. Di tutti questi mali «noi affermiamo che non debbono esistere», sebbene il nostro giudizio non sia pronunciato «in riferimento ad un imperativo cui si è disobbedito»<sup>10</sup>. Il male è ingiustificabile proprio perché non esiste imperativo contraddicendo il quale esso accade. La denuncia del male non si fonda su un dover-essere che il male contraddice ma su una certezza interiore, o, tradotto nel nostro linguaggio, nella negazione dell'iperbole positiva della finitezza. Che «la natura del male (sia) implicata nelle ragioni che ce lo fanno affermare» significa che esso deve essere cercato «solo nell'inclinazione cui cediamo incessantemente quando, facendo di ogni male un dato oggettivo, pensiamo che sia possibile coglierlo indipenden-

---

<sup>8</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 117.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 121.

temente dall'operazione che lo fa essere e lo giudica», ossia nel rifiuto di concedere all'“impresente” presenza della positività il “suo” credito, nel rifiuto di dar credito all'iperbole positiva della finitezza.

Il contrario di tale rifiuto è un ricorso<sup>11</sup> che «impedisca di minimizzare ciò-che-non-deve-essere e che impedisca che il male sia ridotto ad un'apparenza, ad una mancanza, ad una privazione, all'oblio della nostra permanenza nell'essere da cui siamo esiliati, da cui ci esiliamo, terra d'accoglienza in cui tutto è luce»<sup>12</sup>. Se il male più radicale è quello di secessione, perché rompe il legame di unità che lega le coscienze tra loro e, soprattutto, fa le coscienze tali quali esse sono, solo il credito concesso a tale principio “impresente” apre il cammino verso la giustificazione. Non giustificazione in quanto “soluzione” del male compiuto; non ripristino di unità, ripristino impossibile perché coinciderebbe con «il denudamento effettivo del nostro essere»<sup>13</sup>, ma giustificazione in quanto riaffermazione dell'unità negata dal male. Tale riaffermazione, nel piano storico, può accadere se interviene un'altra coscienza che prenda il male a proprio carico, riconoscendo la rottura con la positività che esso ha operato e desiderandone la ricomposizione.

Che un essere patisca un'ingiustizia, che un innocente sia condannato nel silenzio, nell'ignoranza o nella complicità di tutti, che una persona sia disperata a causa di un tradimento, che un'altra sia profondamente delusa dalle stesse condizioni in mancanza delle quali non c'è accrescimento possibile dell'essere interiore, sono mali che perdono la loro relatività e diventano ingiustificabili, in modo assoluto, se non sono compensati dagli atti di un'altra coscienza che li prende a proprio carico. E ciò non perché quest'ultima li integri in un'esperienza totale o nella storia di un universo il cui significato sfugge al singolo io, colpevole o infelice – come se po-

---

<sup>11</sup> Con *ricorso*, termine che compare alla fine del *Saggio sul male*, Nabert intende il “ricorrere a” qualcuno che, finito come colui che ha commesso o subito il male, è capace di concedere al peccatore o alla vittima l'ultimo appello; è capace, ancora, di prendere a proprio carico tanto il male fatto quanto la sofferenza subita.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 128.

tessero, in questo modo, ottenere una sorta di giustificazione! – ma perché ristabilisce, per quanto ciò le sia possibile, un equilibrio spirituale, grazie al quale per il colpevole *si apre la speranza di una rigenerazione* e grazie al quale l'infelice vive un'esperienza compensatrice<sup>14</sup>.

L'“affermazione dell'unità in noi”, il credito concesso al principio unitivo che de-finisce la finitezza, è la possibilità di giustificazione di un male ingiustificabile. Il male non è tolto, né Nabert parla qui di “perdono” o cancellazione del male. L'autore sostiene, però, che il male (ingiustificabile) può esser condiviso; in tal modo «la reciprocità tra le coscienze, spezzata di fatto dal male» può diventare nuovamente possibile se un'altra coscienza decide di riaffermare l'“impresente” assoluto che de-finisce la finitezza. Non è perdono né, tanto meno, connivenza: si tratta di un credito concesso «all'infelice e al malvagio», ossia a chi il male lo ha subito o lo ha compiuto. Concedere questo credito non significa “essere ciechi di fronte ad un male tanto radicale”, ma vuol dire riaffermare ciò che de-finisce positivamente la finitezza; ciò che la afferma e non ciò che la nega. Perché negando l'“impresente” assoluto che de-finisce la finitezza, segnandone l'iperbole positiva, il male nega il principio che de-finisce la finitezza stessa. Qui sta l'estrema finitezza del male. Il movimento contrario non ne annulla la possibilità né, tanto meno, può annullare il male compiuto. Il movimento contrario può riaffermare, però, ciò che il male spezza ma non distrugge, perché se lo distruggesse distruggerebbe la finitezza stessa. Il male spezza l'“impresente” presenza della positività, non la “sceglie”, non ne segue la traccia. Esso, tuttavia, non la può distruggere, perché, se ciò fosse, la finitezza stessa dell'io verrebbe meno. Può negarle ogni efficacia, può spezzare la tensione che fa l'io finito, ma non per questo la distrugge. Tale negazione assume, nella storia, la figura, il volto di mali per i quali non c'è giustificazione possibile. Ad essere possibile è soltanto il cammino verso la giustificazione, che coincide con la storia del desiderio d'essere

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

che si afferma in noi denunciando incessantemente l'affermarsi di ciò che, per contro, lo nega. Lo denuncia incessantemente rivelando al contempo «la presenza in noi di un desiderio di eguagliarci al nostro essere tramite un adeguamento reale della coscienza pura e dell'io singolo»<sup>15</sup>. "Adeguamento" nel quale giustificazione e rigenerazione si ricongiungono.

Il desiderio di rigenerazione è desiderio che si affermi la positività che fa il nostro essere ineguale a se stesso, positività che affermandosi, si rivela, si manifesta, si fa conoscere come la verità del nostro essere. Che tale positività si affermi non significa che l'incolmabile sia colmato, o che si plachi la tensione verso il colmarsi della frattura, o crasi, della finitezza. Questa tensione, *in quanto storia di una singolarità finita*, è destinata a restare tale e il desiderio di rigenerazione e di giustificazione s'incrociano nella singolare crasi storica che l'io è. Mentre, tuttavia, la rigenerazione desta il "suo" desiderio in ogni azione, la giustificazione s'impone come compito drammatico. Essa non cancella le tracce di una frattura che ha irrimediabilmente lacerato delle esistenze, ma *riafferma*, grazie ad una "coscienza" finita che prende a proprio carico un male che è anche il proprio, il principio positivo che de-finisce ogni singola coscienza. Questa riaffermazione è *giustificazione che rigenera*. Non è soltanto rigenerazione, perché non risponde ad una "pura e semplice ineguaglianza del nostro essere a se stesso" ma reagisce ad una lacerazione effettivamente inflitta a (o subita da) qualcuno nella storia. Il desiderio di giustificazione è nuova affermazione di unità, di quell'Uno già de-finito come "figura dell'iperbole positiva della finitezza". Il male *non può* essere cancellato ma l'unità che esso ha franto *può* essere riaffermata. Può essere, di nuovo, *sperata*, perché la speranza di questa giustificazione si "presenta" in forza dell'"impresente" presenza della positività che denuncia l'irriducibilità del male.

Giustificazione del male non significa, allora, cercare quelle ragioni che, in quanto ingiustificabile, il male (per definizione) non ha. Significa (al contrario) ri-dare credito alla figura che de-

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 136.

finisce la finitezza, rendendola a se stessa. Solo in questo senso può darsi la *paradossale, contraddittoria* e *iperbolica* “giustificazione” del male ingiustificabile, ossia nel riaffermarsi di ciò che fa l’ingiustificabile tale quale esso è, che lo fa, cioè, impossibile negazione della positività che de-finisce la finitezza. Il male ingiustificabile, infatti, è *internamente* tale; lo dichiariamo “ingiustificabile” non perché si oppone ad un ordine morale, ad un dover-essere, ma perché di fronte alla negazione di ciò che rende l’esistenza a se stessa (de-finendola) non c’è giustificazione possibile e, addirittura, la giustificazione è la contraddizione dell’ingiustificabile. Eppure, nonostante il permanere della contraddizione, un cammino verso la giustificazione resta possibile; resta possibile, cioè, quel cammino nel quale ciò che il male recide *internamente* è riaffermato *esternamente*, da un’altra “coscienza” che non condanna, che riafferma la positività tanto quanto il male la nega. Che non cancella quanto è accaduto, ma apre nuovamente la *speranza*. E tuttavia, occorre qualcuno che dal *di fuori, estaticamente*, riaffermi quello che il male ha *internamente* rotto, come figurato dall’“esempio” che ha chiuso il paragrafo precedente. Il movimento della giustificazione è *statico*, non può limitarsi a ricadere in quel “luogo” di tensione che è l’“io”. Perché la rigenerazione sia possibile in forza della giustificazione, l’io deve “uscire” da sé lasciando che un’altra “coscienza”, la cui finitezza è segnata dalla sua *medesima parabola*, riaffermi ciò che il male ha reciso, recidendo con ciò la *medesima finitezza* dell’io.

Solo per questa *medesimezza* si può affermare che persino il male ingiustificabile, senza il desiderio di giustificazione, non potrebbe neppure affermarsi, e addirittura «la *ratio cognoscendi* del desiderio di giustificazione è il riconoscimento dell’ingiustificabile e del male, la *ratio essendi* dell’ingiustificabile è nel desiderio di giustificazione»<sup>16</sup>. La giustificazione *si afferma* e noi *afferriamo* che il male è ingiustificabile *per l’“impresente” presenza della medesima “positività”*. Medesimezza, questa,

<sup>16</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 71.

che però *complica* la “questione” della giustificazione: perché quest’ultima sia occorre, infatti, il *ricorso* ad una “coscienza” altra da quella che ha fatto o subito il male; una “coscienza” che esca dalla circolarità che inevitabilmente rischia di innescarsi tra il male e la positività negata che lo fa denunciare come “ingiustificabile”. Questa circolarità non si innesca solo se e perché interviene un “altro”, un’altra “coscienza” grazie alla quale «per il colpevole *si apre la speranza di una rigenerazione* e grazie al quale l’infelice vive un’esperienza compensatrice».

Dalla circolarità giustificazione-male ingiustificabile si esce grazie alla *speranza*, la quale apre la possibilità della rigenerazione. Ecco, allora, che, mentre per quanto riguarda la giustificazione possiamo limitarci solo ad essere nelle sue prossimità, la rigenerazione del nostro “essere” sembra connotarsi come qualcosa che è più di un semplice approssimarsi. Rigenerazione e giustificazione sono legate dal loro desiderio, è vero; desiderio che è il medesimo “desiderio d’essere”, ossia desiderio che il passato immemoriale, che l’“ordine metafisico” si affermi nell’esistenza finita che esso de-finisce. Ma sono anche “distinte” perché la prima è la condizione di possibilità che la seconda accada. Gli *Elementi per un’etica* non parlano mai di giustificazione (ma sempre di rigenerazione), né possono parlarne, perché non parlano del male ingiustificabile, di quel male che sembra aver detto l’ultima parola nella storia. E dunque, solo di fronte a questo male parliamo di giustificazione, ma *sempre* parliamo di *rigenerazione*, di nuova nascita del nostro essere. Ogni qualvolta il passato immemoriale che s’inscrive nella finitezza è scelto e riaffermato, in quell’istante l’“io” si rigenera. Non è “necessario” che, per questo, si dia il male. Tale positività scelta de-finisce, infatti, la finitezza stessa. È “nuova nascita” perché è nuovo ri-affermarsi di ciò che de-finisce il nostro “essere”, un essere che (ri)conosciamo solo nel suo desiderio. Nel desiderio, cioè, di essere più di ciò che esso è, di essere ciò che “assolutamente” è; desiderio che, in quanto desiderio d’essere, è al contempo desiderio dell’essere, nel quale l’essere si rivela, si *media*. Desiderio che, nella storia che ciascuno vive, diventa viva consapevolezza.

C’è anche una seconda differenza tra giustificazione e ri-

generazione. La giustificazione, ossia il “ricorso” ad un’altra “coscienza”, riapre la *speranza*, la quale è sempre *cammino di rigenerazione*. La *speranza* è altro rispetto alla circolarità tra giustificazione e male ingiustificabile, è una fenditura che rompe la circolarità e continuità “di principio” tra la *ratio cognoscendi* del male e la sua *ratio essendi*. Ciò non significa che sia *altrove rispetto alla finitezza* ma indica che, pur nascendo nella finitezza, è estatica rispetto ad essa. La speranza è un atto difficile e “speciale”, *sui generis* perché *tende a ricomporre* la frattura dell’umanità. È una *tensione*, perché se fosse ricomposta, la finitezza *finirebbe*, venendo meno la differenza che la fa tale quale essa è. Al contrario, “tensione a ricomporre” equivale a dire *tensione a rigenerare*. Perciò, seguendo ora i passi segnati dalla speranza, nella sua estasi seguiremo il cammino di questa *rigenerazione*. Perché il cammino della speranza è il cammino della *rigenerazione*, nuova nascita.

## 2. La piccola speranza

La rigenerazione è nuova nascita del nostro essere e, reciprocamente, *il nostro essere si dà solo nel suo desiderio*, svelandosi come desiderio di rigenerazione. Rigenerazione la cui anima è la speranza.

Io sono, dice Dio, Padrone delle Tre Virtù.

La Fede è una sposa fedele.

La Carità è una madre ardente.

Ma la speranza è una bimba piccina.

Io sono, dice Dio, il Padrone delle Virtù.

La Fede è quella che tiene duro nei secoli.

La Carità è quella che dà se stessa nei secoli dei secoli.

Ma la piccola speranza è quella che si leva tutte le mattine<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ch. PÉGUY, *Il mistero dei santi innocenti*, (tr. it. di M. Cassola), Jaca Book, Milano 1984, p. 289.

La “piccola speranza” saluta ogni mattino il povero e l’orfano, è una gemma che si annuncia all’inizio del mese di aprile. La piccola speranza promette, apre discretamente il futuro. In questo essa è nascita che ogni mattino si ripete. La speranza apre il futuro e in ciò rigenera. È piccola, perché non brilla con il clamore che possiedono tanto il passato opacamente indelebile quanto il lucente presente. È piccola perché, come ogni aurora, promette ma, di essa, non è dato sapere “che cosa ne sarà”. È piccola come un pertugio che apre all’inatteso, al futuro. All’insperato che la trafigge. È piccola come una gemma che promette vita. È *nuova nascita* che ogni giorno si desta rigenerando *il nostro essere*. Destandosi ogni mattino, la speranza rigenera, dà vita all’“essere”. “Essere” che è nel “suo” desiderio, che si dà in questo continuo destarsi, che non smette mai di destarsi. La speranza rigenera aprendo al futuro; ma vi apre in forza della sua “impresente” presenza, del suo destarsi. “È”, e per questo può destarsi, ma destandosi si rivela, si dà, “è”. Il “suo” destarsi la fa essere di un “essere” che “è” in quanto si apre alla novità. È apertura di futuro in forza di un’“impresente” presenza che, aprendosi e presentandosi, rigenera. Apre il futuro generando un nuovo presente. In questo discreto generare la speranza è “piccola”. Per Péguy lo è perché sta tra la solida fede e l’instancabile e ardente carità. Ma è “piccola” anche perché sta tra un passato che sembra chiuderla e un futuro che essa apre.

La speranza è “tra”, in un *entre-deux* che la rende familiare tanto a ciò che l’ha preceduta quanto a ciò che da essa nasce. Ciò che l’ha preceduta è ciò che la nutre, è il suo esserci nel ridestarsi, è l’immemorabile sul quale abbiamo aperto le pagine dedicate a Nabert. Non si tratta solo del passato costituito dagli avvenimenti che costellano l’esistenza, ma si tratta di un “passato” che trafigge il presente (così come l’insperato trafigge la speranza). Allo stesso modo, il primo respiro del futuro è nel suo essere “sperato” e, in ciò, aperto e annunciato. Variazione del noto e tanto commentato tema agostiniano sul tempo.

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi

esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa<sup>18</sup>.

Passato e futuro non sono, dice Agostino. Ricoeur, commentando il libro XI delle *Confessioni*, osserva che separare, come egli fa, la trattazione del tempo da quella dell'eternità (a partire dalla quale, invece, il problema è posto), significa far venir meno «il tono singolare di un “gemito” pieno di speranza»<sup>19</sup>. O, forse, la speranza “è” in quanto è *essa stessa ciò che distende il tempo*.

La speranza presenta la stessa aporia del tempo. Così come il tempo, la annunciamo senza sapere e poter dire che cosa “sia”; la commistione tra la sua chiarezza e la sua oscurità sono innegabili. Essa non è definibile a prescindere dall'atto nel quale si dà, si incarna. Non è presente ma si presenta, presentando in ciò le stesse aporie del tempo agostiniano:

Senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente. Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, *come* esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà?<sup>20</sup>

La speranza è “presente” senza essere “del presente” perché apre, nel presente, il futuro. È radicata nel passato in forza del passato immemoriale di cui si nutre, immemoriale stretto all'insperato che la trafigge. Questi sono i tratti che fin dall'inizio

<sup>18</sup> AURELIO AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20.26, ed. it. a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1971.

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *Le aporie dell'esperienza del tempo. Il libro XI delle Confessioni di Sant'Agostino*, in ID., *Tempo e racconto*, I, (tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986, p. 20). Le riflessioni che seguono sono condotte sulla linea del commento ricoeuriano ad Agostino.

<sup>20</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14.17, p. 285.

sono stati sottolineati. Il tempo della speranza è "l'impresente", la presenza è "impresente": essa "è", è un atto che si rivela solo nel suo essere in atto, nel suo mediarsi effettivo. Il "suo" mediarsi è il "suo" "essere" presente. In che modo (*come*) si "media"? La domanda fa eco a quella di Agostino: dopo aver affermato il paradosso del tempo (che "è" e "non è"), egli osserva che comunque noi misuriamo il tempo. Il tempo, cioè, ha un *come*, che è la sua misura, perché il *come* del tempo è il suo poter essere misurato in quanto *passa*. Forse anche il passato e il futuro sono, se il presente è.

Forse anche gli altri due sono, però il presente esce da un luogo occulto, allorché da futuro diviene presente, così come si ritrae in un luogo occulto, allorché da presente diviene passato? In verità, chi predisse il futuro, dove lo vide, se il futuro non è ancora? Non si può vedere ciò che non è. Così chi narra il passato, non narrebbe certamente il vero, se non lo vedesse l'immaginazione. Ma se il passato non fosse affatto, non potrebbe in nessun modo essere visto. Bisogna concludere che tanto il futuro quanto il passato sono<sup>21</sup>.

In qualche modo passato e futuro hanno il loro *come*, che consiste nel loro passare attraverso il presente. Ma se grazie a questo passare *sono*, Agostino si chiede *dove* sono. È nota la risposta: sono nel *presente* (lo leggiamo nel primo passo citato, tra i più noti e commentati delle *Confessioni*). «Misuriamo il tempo al suo passaggio», ma «in quale estensione misuriamo il tempo al suo passaggio?». Non nel futuro, perché, ciò che non è ancora, non si misura; non nel presente, che è il *dove* del suo passaggio; non nel passato, perché ciò che non è più, non si misura. Dopo aver vagliato le difficoltà della misurazione del tempo, Agostino si avvia alla sua definizione come *distentio animi*: «È in te, spirito mio, che misuro il tempo [...]. La tensione presente fa passare il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto non è che passato»<sup>22</sup>. In realtà, prima di arrivare a

<sup>21</sup> *Ibidem*, 17.22, p. 288.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 27.36, p. 297.

questa nota soluzione, Agostino pone un problema ben più radicale, legato alla difficoltà di misurare il passato, il presente e il futuro: «Cosa misuro, dunque?», si chiede<sup>23</sup>. Rispondiamo, con Agostino e con il “suo” esempio:

*Deus creator omnium*: in questo verso si alternano otto sillabe brevi e lunghe: le quattro brevi, cioè la prima, terza, quinta e settima, sono semplici rispetto alle quattro lunghe, cioè la seconda, quarta, sesta e ottava. Di queste ultime ognuna dura un tempo doppio rispetto a ognuna delle prime, come annuncio mentre le pronuncio, e come è, secondo ciò che ci fanno intendere manifestamente i sensi. Come manifestano i sensi, io misuro la sillaba lunga mediante la breve, sentendo che la lunga ha una durata doppia della breve. Ma una sillaba risuona dopo un'altra; se prima è la breve, la lunga dopo, come trattenere la breve? E come applicarla sulla lunga per misurarla e trovare così che ha una durata doppia, se la lunga comincia a risuonare soltanto quando la breve cessò di risuonare? E la stessa sillaba lunga la misuro quando è presente, mentre non la misuro che finita? Ma quando è finita è passata. Cosa misuro dunque? Dov'è la breve, che uso per misurare? Dov'è la lunga che devo misurare? Entrambe risuonarono, svanirono, passarono, non sono più. *Eppure io misuro e rispondo*, con tutta la fiducia che si ha in un senso esercitato, che una è semplice, l'altra doppia, in estensione temporale, s'intende: cosa che posso fare soltanto in quanto sono passate e finite. Dunque non misuro già le sillabe in sé, che non sono più, ma qualcosa nella mia memoria, che resta *infisso*<sup>24</sup>.

Qualcosa resta *infisso*, c'è un'impressione che mi permette di misurare<sup>25</sup>. La misurazione non è pura attività e ciò che io misuro è *l'impressione* che le cose *producono* in me al loro *passaggio*. Nel passare del tempo, nella *distentio animi* non c'è soltanto attività ma anche passività. Misuro ciò che è stato, che produce in me *impressione*. In questo senso, il presente «non è più un punto di passaggio, ma “tensione presente” (*praesens intentio*)»<sup>26</sup> dove *l'attività* del passaggio da un “tempo” all'al-

<sup>23</sup> *Ibidem*, 26.33, p. 295.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 27.35, p. 296.

<sup>25</sup> La lettura che d'ora in poi proporremo è debitrice di quella proposta da Ricoeur nel saggio citato.

<sup>26</sup> P. RICOEUR, *Le aporie dell'esperienza del tempo*, cit., p. 39.

tro permane, ma dove permane anche l'elemento di *passività*, perché il tempo passa ma è anche *fatto passare*: «La tensione presente fa passare il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto non è passato»<sup>27</sup>. Su questa commistione di attività e passività, sulla quale Ricoeur insiste nel suo commentario al Libro XI<sup>28</sup>, non ci dilunghiamo oltre, perché di essa interessa il margine, la soglia cui apre: il tempo della speranza e il suo presente.

Così come il presente agostiniano, la speranza è “tra”, fede e carità, certo; ma anche tra passato e futuro, tra un passato immemoriale e un futuro che essa apre *già* nel presente. Che genere di presente, tuttavia? La speranza è, piuttosto, “impresente”, o è presente senza fissarsi né dirsi a prescindere dalla sua *tensione*, tratto che essa condivide con il presente agostiniano. Ma questo presente, che come la speranza è *tensione*, in qualche modo *genera* tempo, al punto che è a partire da esso che passato e futuro si dicono. È lecito dire che l’“impresente” della speranza generi tempo? Il presente “genera” tempo in quanto è “tensione presente” della *distentio animi*. Ma questo vale anche per la speranza.

La speranza è atto reso possibile dal passato immemoriale che essa rivela e dal futuro che essa apre; al di fuori di questo non “è”. Il passato immemoriale si presenta nell’atto della speranza così come il futuro, in questo medesimo atto, si apre. La speranza, dunque, fa convergere nel presente ciò che è stato e ciò che sarà. In queste pagine, in ogni passo in cui abbiamo parlato di speranza, abbiamo sempre detto che essa “apre futuro”. Ciò è vero, ma va corretto: la speranza apre futuro perché dà il *presente*. Un presente (o “impresente”) che è tensione perché “è” per il passato e per il futuro che vi convergono. *La speranza dà presente* perché ne rivela l’intreccio con ciò che lo ha preceduto e ciò che in esso si apre. È un nuovo presente, quello generato dalla speranza. In questo generare in forza del *già* che riannoda nell’(im)presente, la speranza è al contempo attiva e passiva. È

<sup>27</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, 27.36, p. 297.

<sup>28</sup> Cf. P. RICOEUR, *Le aporie dell'esperienza del tempo*, cit., pp. 35-42.

passiva per ciò che già in essa è (passato immemoriale), è attiva per ciò che essa apre (futuro). *La speranza genera tempo perché è nodo di passato e di futuro*. Di un futuro che apre perché ri-definisce il *presente*. *Il tempo della speranza è, in ciò, il presente*.

Se il tempo agostiniano è misurato solo nel suo *passaggio*, anche la speranza genera tempo lasciandosi dire come *passaggio*. Così come il tempo è tensione, anche la speranza è “tensione a rigenerare”. La commistione di passato e futuro è tutta in questa rigenerazione. Ma rigenerare è dare nuova nascita, già nel *presente*. La speranza si rivela mediandosi: essa “è”, è un atto che si rivela solo nel suo essere in atto, nel suo mediarsi effettivo, dove il “suo” mediarsi è il “suo” “essere” presente.

Il senso in cui diciamo che la speranza è mediazione è quello annunciato nel § 3, nei *Margini interni*, dove abbiamo proposto la mediazione partendo dalla figura dei *media tantum*, di quei verbi, cioè, che possedendo una *forma media*, non hanno valore né esclusivamente passivo né completamente attivo e che esprimono una condizione del soggetto o un’azione cui questi partecipa senza esercitarvi il controllo diretto. Verbi che grammaticalmente si chiamano “forme medie” perché esprimono un’azione che sta tra passività e attività, compiuta da un soggetto che si trova già nel corso del suo svolgimento; un’azione che un soggetto compie *perché è da essa compiuto*. Come è stato già detto, questo significato di mediazione condivide, con quello ben più noto annunciato da Hegel, il tratto del *passaggio*; tratto che appartiene anche alla speranza, che possiede inoltre la medesima complessione di attività e passività colta nel tempo agostiniano. La speranza è un atto che accade in forza di ciò che compie ma essendone già compiuta: è *radicata* (passività) in un passato immemoriale che contribuisce a far riaffiorare ed *apre* (attività) un futuro che la supera (passività). *Ma è anche ciò che fa passare* (così come il presente agostiniano “fa passare”) *all’uno e all’altro*. Questo far passare è la *rigenerazione* del tempo, rigenerazione operata *dal presente della speranza*.

Con Agostino rifiutiamo di “fissare” il presente in una sua espressione definita, motivo per cui è stato spesso preferito il termine “impresente”. In che senso, però, l’“impresente” speranza, così come il “presente” agostiniano, “fa passare”? Se il

passato immemoriale non fosse fatto transitare dalla speranza nel presente, potrebbe essere solo affermato, detto, ma non si rivelerebbe intrecciandosi nel presente *dove si dà da esperire in quanto radice che precede l'istante*. Se il futuro non fosse aperto nell'(*im*)presente dalla speranza sarebbe solo un vago afflato. Di esso, invece, siamo “certi”; non certi di ciò che sarà (ossia della mera presenza) ma, diciamo con Agostino, certi della sua *attesa*. *Speriamo nel futuro in forza di una “certezza” (im)presente*. Si tratta della certezza della *rigenerazione* e dell'inconfutabile esperienza cui essa apre.

La speranza *rigenera* innanzitutto il tempo, perché ne rivela il passato (immemoriale) rendendo, nel presente, “certi” del futuro. Ma il passato e il futuro che rigenera sono la rigenerazione di un tempo che ha a che fare con l'“essere” dell'io. La vivificazione operata dalla speranza non è affermata solo “di diritto”, ma ha il suo “banco di prova” “di fatto”. Questo “banco di prova” è l'“essere” dell'io, quell'“essere” che si fa conoscere solo nel “suo” desiderio. La speranza rigenera l'“essere” dell'io *rigenerando in primo luogo il suo tempo presente, il tempo che l'io vive*. Un presente piccolo come piccola è la speranza, ma che come quest'ultima rende possibile il futuro in forza di un passato che non destina più all'anonimato dell'ignoto. Come la speranza sta tra fede e carità, così il presente sta tra passato e futuro; come la speranza brilla tra le due sorelle più grandi, così il presente brilla della luce che gli viene dal passato e lo apre al futuro. La piccola speranza, aprendo il futuro nel presente, rigenera l'“essere” dell'io, il nostro “essere”.

### 3. La rigenerazione dell'“essere” dell'io

«Il desiderio di rigenerazione non significa che l'io debba sconfessare o dimenticare il proprio passato: implica al contrario un rapporto, incessantemente mantenuto, dell'io con il proprio passato»<sup>29</sup>. Il desiderio di rigenerazione custodisce l'io nel

---

<sup>29</sup> J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 27.

suo rapporto con il passato. Rapporto che la speranza *rigenera generando il (tempo) passato stesso*. Rapporto che la speranza tesse perché scrive il cammino della rigenerazione dell'“essere” dell'io. Lo scrive perché è radicata nella positività che de-finisce la finitezza. Il *già* della speranza è questa positività che de-finisce l'“essere” dell'io e che nella rigenerazione si rivela nella sua forza generativa. In ciò la speranza è rigenerazione non soltanto del tempo ma dell'io. In ciò essa è *estatica*, perché il suo *già* è apertura ad una ri-generazione, nuova nascita.

«L'essere dell'io si de-finisce, si costituisce grazie a questi due rapporti: rapporto con un passato con il quale sempre, sebbene in gradi diversi, la sua libertà di trova implicata, rapporto con il principio da cui trae il proprio desiderio di esistenza e la sua forza rigeneratrice»<sup>30</sup>: la speranza apre futuro rigenerando il presente, ma quale passato è in questione? Sicuramente il passato generato dalle nostre azioni, ma anche un passato immemoriale che non è semplicemente tempo passato ma è il *già* della differenza della finitezza. Il primo capitolo degli *Elementi per un'etica* sono il racconto di questa rigenerazione.

Il titolo di questo capitolo è *I dati della riflessione*, dove i dati sono il sentimento della colpa, dello scacco e della solitudine e dove la riflessione «attesta *già* che l'io si coglie e si afferma per sé come una forza (*puissance*) capace di operare l'unità, *creatrice di storia*, tra un io puro che costituisce la stoffa morale del suo essere, e una natura che non può sconfessare né ripudiare senza condannarsi all'impotenza o all'irrealismo»<sup>31</sup>. I sentimenti sopra detti alimentano la riflessione e fanno sì che la riflessione, benché libera, «appaia come un momento nella storia del desiderio costitutivo del nostro essere»<sup>32</sup>. Di nuovo, il nostro “essere” si dà nel “suo” desiderio, in quel desiderio che lo rivela, lo mostra e, in ciò, lo incarna rivelando la positività, la certezza di essere che lo de-finisce e *per il quale* si contrappone al suo contrario. Di fatti, la riflessione sulle esperienze negati-

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 20.

ve, tornando in sé, si scopre già fuori di sé. Riflettendo su di sé e sulle azioni compiute, o meglio, sul passato suo in quanto presentificato dalle azioni compiute, si troverà di fronte ad una duplice alternativa: o si lascerà sedurre dalla lusinga di un rinnovamento radicale (come se ciò che è stato fatto non fosse accaduto) o cederà alla disperazione perché non può cancellare quei fatti del suo passato che vorrebbe rifiutare. Questa duplice alternativa significherebbe, per la coscienza, «accettare di essere vinta da se stessa»<sup>33</sup>. Se la coscienza non andasse oltre ciò che essa è nella fattispecie della mera presenza, sarebbe vinta o avvinta da se stessa, non seguirebbe quella traccia di positività che rigenera il suo essere. Perché la coscienza non sia vinta e avvinta da se stessa occorre che si apra, seguendo il movimento *estatico* della sua riflessione. L'esperienza della colpa dà da vivere il rapporto con un passato che «non può essere separato dal movimento della riflessione, la quale deve al contempo scoprire le condizioni della coscienza di sé e far sì che l'io torni in possesso del proprio essere». Perciò,

lungi dall'essere un ritorno sterile su un passato ormai accaduto, la riflessione non si distingue dalle operazioni nelle quali l'io ritrova se stesso nel momento in cui cerca di attingere le radici del proprio essere. I momenti della sua riflessione sono, per l'io, i momenti della sua liberazione, perché gli permettono di avanzare *verso la certezza da cui trae ogni speranza*<sup>34</sup>.

Il movimento della riflessione s'illumina, qui, della luce di cui brilla la speranza. *Riflettere* non significa tornare in modo concentrico su ciò che si è fatto ma è un movimento rigenerativo in quanto conduce l'io verso la propria radice, radice da cui nasce e si nutre la speranza. L'affermazione di tale radice non è episodica, né affiora solo in alcuni momenti: è ciò che restituisce alle azioni il loro spessore, la loro "realtà" perché dà credito a ciò che non esaurisce la somma dei fattori che intervengono in ogni singola azione. In ogni azione ne va più del puro e semplice "fatto compiuto" e la qualità della singola azione fluisce nell'io,

---

<sup>33</sup> Per questi passi cf. *ibidem*, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 25.

lo de-finisce. In ogni azione ne va di ciò che rigenera l'intimità della “coscienza”. È questo il senso della causalità dell'io.

“Causalità dell'io” significa che l'io non è “sostanza” ma “atto” in quanto causa di ogni azione. Ogni suo “atto”, però, non gli è indifferente ma ha un riverbero sul suo essere, e il primo segno di questo riverbero è nel rivelare l'inadeguatezza, per la coscienza, del suo acquietarsi nell'atto compiuto. L'acquietamento in sé della coscienza è inadeguato perché la avvince, non le dà respiro, non segue la trama della complessità dei fattori che la costituiscono. Complessità che si rivela, si manifesta nelle condizioni dell'esperienza umana, le quali possono essere solo immanenti alla riflessione che, al contempo, le scopre generando, nel momento stesso in cui tale scoperta avviene, «una nuova nascita della coscienza». Coscienza è un termine che è stato tradotto: se non lo avessimo fatto fin dall'inizio, saremmo ricaduti in un coscienzialismo incapace di parlarci. C'è però un messaggio che questo linguaggio in apparenza lontano ci comunica ancora; è il messaggio che ci avverte che una coscienza che si ripiega in sé non vive ma si lascia vincere da se stessa. Essa si rigenera, rinasce dando credito all'aspirazione che la attraversa, che la abita. Aspirazione che segna l'iperbole positiva della finitezza. Tale aspirazione può essere negata (come avviene nel male), negando, con ciò, la finitezza stessa. Il problema, allora, non è negare la positività che la de-finisce, ma *tentarne l'esperienza*. E l'esperienza ne viene tentata dalla speranza. «I momenti della sua riflessione sono, per l'io, i momenti della sua liberazione, perché gli permettono di avanzare *verso la certezza da cui trae ogni speranza*», si diceva. Dove questa speranza fa esperienza di sé, si esperisce come rigenerazione dell'“essere” dell'io?

La prima rigenerazione è nella consapevolezza del passato immemoriale. Non il passato costituito dalla somma delle azioni, ma quel passato che *già* siamo. Possiamo intendere il passato in duplice senso, negativo e positivo. *Negativo*, se lo leggiamo come il fissarsi della coscienza nel muro delle azioni che, condannandola o salvandola, non la aprono e, anzi, la chiudono impedendole di aprirsi a ciò che la rigenera. *Positivo*, se lo accogliamo come rivelatore della positività che de-finisce

la finitezza. È questo il passato che più volte abbiamo chiamato “immemoriale”. Passato che, “immemoriale”, lo è a sua volta in duplice senso, come l’esperienza della colpa e del negativo rivelano in modo paradigmatico. Ne sono il paradigma perché di fronte al negativo la “coscienza” si desta in modo più drammatico, perché in queste occasioni il desiderio che il suo essere sia rigenerato è più forte. Ne sono il paradigma perché *con evidenza* in esse si desta ciò che è *sempre vero*, l’*“essere” dell’io*. Il loro essere paradigmatico non significa, quindi, che *la finitezza sia definita innanzitutto dal negativo* ma che quest’ultimo *si rivela tale in forza della contrapposizione alla positività che de-finisce la finitezza*.

Attraverso la colpa e la riflessione sulla colpa l’io scopre non soltanto il proprio passato ma, oltre questo, un passato che va oltre il quadro dei suoi ricordi e di tutta la sua storia empirica [...]. Qualunque cosa abbia fatto [...] la coscienza si rende conto che la sua iniziativa non sarebbe bastata a produrre la colpa se non avesse incontrato la complicità di un passato più lontano che oppone un limite assoluto ad ogni ambizione che la coscienza potrebbe nutrire, ad ogni suo tentativo di comprenderlo o generarlo. *Questo passato, per così dire, entra nella coscienza o le diventa accessibile solo tramite la colpa* [...]. L’esperienza della colpa rivela [...] la partecipazione dell’io ad un passato del quale, con le sue colpe, aumenta il peso ma che si insinua in tutte le sue operazioni e ritarda o contrasta ogni aspirazione<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 28. Come interpretare questo passato? Si tratta della scissione che è all’origine della soggettività, quella separazione tra coscienza pura e coscienza di sé che rappresenta la crasi con la quale e per la quale la soggettività nasce. Senza la colpa, sentimento che è *esperito in forza* di questa crasi originaria, tale separazione non si rivelerebbe. Il passato di cui parla Nabert nel passo citato non è, dunque, da intendersi nel senso di un male originario “presente” nell’uomo, ma come crasi originaria nella quale s’innestano tanto il male ingiustificabile quanto il cammino verso la giustificazione. Facciamo questa precisazione perché sia i termini impiegati da Nabert, sia il cammino da lui proposto verso la giustificazione fanno pensare al percorso che Kant ha presentato ne *La religione nei limiti della semplice ragione* parlando del male radicale (trad. it. di G. Durante, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216; per un commento di questo testo cf. G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 183-206). Infine, il richiamo e le eco kantiane sottolineate non sono casuali, come anche la *Nota sull’idea di male radicale in Kant* che chiude il *Saggio sul male* suggerisce (cf. *ibidem*, pp. 145-151).

Il passato rivelato dalla colpa è il passato dell'“essere” dell'io. L'esperienza della colpa si staglia nello sfondo di un'esperienza ben più ampia che non è altro dalla differenza originaria con la quale la “coscienza” o “l'io” nascono: «Ciò che l'io avverte in sé come non-io è tale, per l'io, solo per la sua relazione ad una coscienza che sarebbe di per sé trasparenza assoluta»<sup>36</sup>. Il *primum*, il punto più originario è l'ineguaglianza dell'io al proprio essere, ineguaglianza che la colpa rivela. Più ancora della colpa, quest'ineguaglianza è rivelata all'io dal male propriamente detto, ossia il peccato e il male di secessione. Il primo è rottura dell'io con sé, è diminuzione dell'“essere” dell'io. Il male di secessione è la rottura del legame originario che unisce le coscienze tra loro<sup>37</sup>.

Questa “rottura” possiede però una “potenza euristica” perché manifesta quella causalità che solo le nostre azioni possono rivelare e che dà testimonianza di un rifiuto radicale a far prevalere gli interessi della moralità e del bene su quelli dell'io finito. Il sentimento del peccato porta alla luce un «*fatto originario* che sfugge alla presa di una coscienza riflessiva perché è alla radice di ogni coscienza possibile e perché coincide con una rottura spirituale *costitutiva di ogni singolo io*»<sup>38</sup>. E «ciascuna della nostre colpe [...] è come la ripetizione di questa rottura nella prospettiva degli atti riferiti alle nostre libere iniziative»<sup>39</sup>. Secessione originaria, fatto originario. Il peccato, è vero, si individua sempre in funzione di una o altra norma contravvenuta. Ma né l'assoluzione per il male compiuto né il rimedio con cui facciamo fronte al male subito possono cancellare il disagio più profondo, *il disagio della rottura del legame con la verità di sé*, con il proprio *passato immemoriale*. Rottura che è rifiuto operato nei riguardi *della positività che de-finisce la finitezza*. Il negativo è tale solo per la permanenza della positività che esso contribuisce a svelare. E questa positività è ciò per cui diciamo che

<sup>36</sup> J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 29.

<sup>37</sup> Cf. J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 90.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 94-95, il corsivo è nostro.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

l'“essere” dell'io, nel “suo” passato immemoriale, “è” *dif-ferire originario, tensione tra una positività che costituisce l'iperbole positiva della finitezza e la possibilità della sua negazione*. La speranza si radica in questo dif-ferire originario.

«La speranza s'intreccia con una profonda “certezza” dell'io, ossia certezza del fatto che il suo passato non dà prova soltanto di ciò che egli ha fatto ma attesta anche la relazione con un fondo più oscuro»<sup>40</sup>: certezza, questa, che è l'orizzonte della rigenerazione dell'io. È per la certezza dell'“impresente” presenza di questo “fondo” che l'io rifiuta di essere prostrato dalle sue colpe e dal suo passato (nell'accezione negativa sopra detta). Certezza di “impresente” presenza che è la *speranza*: «La colpa può essere il punto di partenza della rigenerazione della coscienza perché, permettendole di scoprire il proprio principio, favorisce l'invenzione di una necessità capace di riprendere il passato affinché l'io si rigeneri seguendo la direzione tracciata dalla sua più alta speranza»<sup>41</sup>. L'invenzione è evento (*événement*) in quanto avvento (*avènement*): l'invenzione accade, si trova, si fa trovare (i “verbi” dell'invenzione sono *venir, inventer, trouver, se trouver*). Invenzione è evento di novità, dove la novità è novità dell'accadere di ciò che *già* precede. Invenzione che *già* nella sua origine racchiude in sé una ripetizione: la ripetizione dell'immemoriale. Ripetizione che non è riproduzione ma è il momento nel quale l'immemoriale si rivela. Ripetersi del passato che accade perché *nel presente* e grazie alla speranza l'io si rigeneri, ri-nasca, ri-velando e ri-scoprendo quell'“impresente” presenza di positività che è alla *source* della sua speranza. Ma la speranza è, contemporaneamente, l'atto nel quale questa *source* si rivela in una rivelazione che coincide con la rigenerazione del nostro “essere” (che, a sua volta, si rivela solo nel suo ri-nascere!).

*Avance de l'être*, progredire dell'essere, rigenerarsi dell'essere: la “scoperta” dell'iperbole positiva della finitezza, scoperta rivelata dal negativo, è al contempo nuova nascita perché

---

<sup>40</sup> J. NABERT, *Elementi per un'etica*, cit., p. 31.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

«comporta un cambiamento», perché è una «conversione dell'io verso il principio del suo essere»<sup>42</sup>, perché rivelando all'io il suo “essere” nel “suo” dif-ferire, gli rivela la “sua” più intima *speranza*: quella che lo muove verso ciò che lo dà a se stesso, che lo de-finisce: «L'essere dell'io può rinascere solo dalla comprensione che egli acquisisce di sé grazie ad un'affermazione che lo genera e rigenera»; affermazione il cui volto è stato già incontrato come *divino*. L'apertura del futuro accade in questa rigenerazione dell'“essere” dell'io il quale, sperando *nel presente* in forza del *suo passato*, riapre il cammino che lo rivela a se stesso, ridonandolo a se stesso e, dunque, facendolo ri-nascere. *La speranza segna il passo e dà il tempo a questo cammino*. Segnando il passo apre futuro, apre, cioè, la possibilità di nuove ri-nascite per ogni “io”, apre possibilità nuove senza negare o minimizzare il male commesso o subito, ma avvertendo che ad esso non spetta l'ultima parola, perché ciò che proprio il male rivela, ciò per cui il male stesso si de-finisce, è l'iperbole positiva della finitezza. Cammino, questo, nel quale accade anche altro.

Traducendo il coscienzialismo nabertiano, abbiamo osservato che la coscienza è luogo *estatico*, individuandone l'estasi nella tensione che la de-finisce. La rigenerazione dell'“essere” dell'io, oltre a dare *densità al tempo storico*, non lo richiude in sé ma lo segna come *apertura* originaria. Il passato immemoriale dell'“io” è dell'io in quanto non gli *appartiene*, in quanto è il suo *altro*. Rigenerandosi nello scoprire e seguire la traccia della positività che lo de-finisce, l'io non torna in sé ma è *fuori di sé*, è sé in quanto è anche il proprio *altro*. La positività (i cui volti sono stati figurati) è nell'io in quanto suo “altro”. La rigenerazione dell'“essere” dell'io è, perciò, essa stessa *estasi*, è *estatica*. Lo è in quanto “non è” ricaduta nel polo della soggettività ma è un presentarsi dell'altro che la fa. La rigenerazione dell'“essere” dell'io lo rivela nella sua *estasi*. Niente, però, può essere detto se non nel suo mediarsi e darsi ad esperire. L'estasi stessa deve darsi ad esperire e l'esperienza dell'estasi è la spe-

---

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 43.

ranza. *L'estasi della speranza* indica il rigenerarsi dell'“essere” dell'io nella speranza *esperita*. In ciò la speranza non soltanto rigenera il tempo ma, rigenerando il tempo, *ri-genera anche l'io*. Lo rigenera perché essa è l'esperirsi di quella che in più luoghi (e, forse, con insistenza ridondante) abbiamo chiamato *iperbole positiva della finitezza*. La nuova nascita (ossia la rigenerazione del nostro essere) è nascita di speranza, o anche della speranza, nella sua *estasi*, ossia in quella positività che de-finisce la finitezza come “suo” luogo estatico.

*Estasi della speranza* e rigenerazione dell'io sono un unico nodo, un'unica trama che tesse l'io. Lo tesse perché è capace di rispondere al male che tende a distruggerlo senza che a questo male venga tolta la tragica positività. Lo tesse, però, anche perché lo de-finisce. Volutamente il groviglio non è sciolto, perché estasi della speranza e rigenerazione dell'io, nuova nascita del suo essere sono un tutt'uno. L'io si rigenera scoprendo il suo passato immemoriale in un cammino che è guidato dalla speranza; rivelandosi nel rigenerarsi, il “suo” essere si scopre estatico, ossia “altro” e non riconducibile alla sola ricaduta (coscienzialista) dell'io nell'io. Ciò potrebbe essere, però, una pura e semplice affermazione “di diritto”, una circolarità viziosa nella quale inizio e fine si ricongiungono. A spezzare la circolarità dell'inizio e della fine, rendendo possibile il cammino dell'originario nel presente è, di nuovo, la speranza, che non soltanto guida e anima il cammino di rigenerazione ma che, anche, aprendo il futuro riversandolo nella densità del presente, si dà ad *esperire*. L'iperbole positiva della finitezza, ogni volto della positività, ogni affermazione sull'“impresente” presenza di quest'ultima, sarebbe puro auspicio se non si desse ad essere *esperita*. L'estasi della speranza “è”, si media nell'esperienza della speranza. Si verifica, perché la dinamica che guida l'io finito nella sua rigenerazione è la medesima nella quale verifica e testimonia il divino.

La speranza è la grande assente dagli ultimi appunti di Nabet, sembra essere inutile nell'economia di un *désir de Dieu* nel quale il filosofo appare più preoccupato di evitare indebitate “surrezioni” che di segnare le tappe di quella meravigliosa nuova nascita che la piccola gemma della speranza ogni giorno

promette. In realtà questo non è vero. La speranza c'è: è atto nel senso in cui sempre lo abbiamo definito, è presente nel cammino di rigenerazione dell'io che anche nell'opera postuma preoccupa Nabert, occupato soprattutto a salvare l'io dalla condanna che il male sembra irrimediabilmente infliggergli; così, inizio e fine della sua opera si ritrovano nella speranza. Non citata in modo diretto, è vero, ma che, di nuovo, guida il cammino dell'esperienza.

Non è possibile andare a Dio a prescindere dal “suo” desiderio, né è possibile parlare di assoluto a prescindere dalle forme ed esperienze nelle quali *si media*. Così come la speranza, Dio, divino, assoluto, per essere, devono mediarsi. Non, forse, nel senso in cui lo abbiamo detto per la speranza, ossia come azione non agita, ma come ciò che non si rivela né manifesta a prescindere dall'esperienza che di esso si dà. Ciò è vero anche per l'ontologia, che “è” nelle “esperienze” ontologiche e non in quanto trascendenza che sta di fronte all'“io”. Anche la speranza “è” in quanto esperita, “è” nel suo generare. Facciamo un passo di troppo chiedendoci se la speranza *configura* l'“essere” che genera? La speranza, nella e per la “sua” estasi, rigenera l'“essere” dell'io, configurandolo alla luce della positività che de-finisce la finitezza. Ma se l'“essere” “è” nelle esperienze ontologiche che lo rivelano, che genere di esperienza è, quella della speranza?

Le *esperienze ontologiche*, lo ricordiamo, sono esperienze che si situano in un *entre-deux*, in una zona intermedia tra «l'attività pura che è destinata a restare puramente ideale e un limite (*Grenze*) non colto come tale, ma pensato»<sup>43</sup>; quelle normalmente privilegiate sono l'esperienza religiosa e morale. In realtà, queste, così come tutte le esperienze umane, manifestano la medesima “impresente” presenza che le fa *esperienze*, perché ogni esperienza di libertà, limitazione, contingenza è rivelata (così come l'ingiustificabile, la solitudine, lo scacco, la colpa...) dal proprio essere *sentite*<sup>44</sup>, dal *preriflessivo* che è il

<sup>43</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 129.

<sup>44</sup> Francesca Brezzi, in una nota scritta in occasione della pubblicazione della prima traduzione italiana del *Saggio sul male*, pubblicata a cura di F. Rossi, osserva che la filosofia di Nabert non ha «un punto di partenza in se stessa, ma

loro “dato”. Sono “ontologiche” perché rivelano che ciò che “è” “non è” l'immediatamente colto ma è l'ordine assoluto che in ciascuna di esse si rivela. L'esperienza della speranza è, almeno in qualche suo tratto, “ontologica”? Sì, perché è rivelativa di un “essere” (che è “essere” dell'io) del quale non si dà “idea” a prescindere dai “luoghi” nei quali si rivela. L'ordine assoluto non si rivela a prescindere dalle sue esperienze e, in ciò, la speranza è esperienza ontologica dell'“essere”, il quale non si coglie a prescindere dall'esperienza che di esso si dà nel nostro essere.

Qui la speranza configura una “nuova ontologia”, per la quale l'essere non è più né quello detto in molti modi di Aristotele ma neppure quello che, a partire da Descartes e Clauberg, si coestende con l'orizzonte dell'intelligibile. Con l'orizzonte, cioè, di un *cogito* di per sé bastante a porre ogni condizione di intelligibilità. L'ontologia figurata dalla speranza “è” nel suo rivelarsi nell'esperienza che la media. È un essere che, nell'atto che lo rivela, si dice come vero. In questo l'atto della speranza condivide, forse paradossalmente, un tratto del *cogito* moderno: la sua performatività. Da J. Hintikka<sup>45</sup>, abbiamo da tempo appreso che, con l'annuncio delle *Meditationes de prima philosophia*, “ego sum, ego existo”, Descartes passa da un ragionamento (“cogito, ergo sum”, annunciato nel *Discours de la méthode* e nei *Principia philosophiae*) ad un enunciato performativo<sup>46</sup>; il *cogito*, cioè, produce l'esistenza in quanto funziona come un

---

sempre in presupposti non filosofici»; inizia «nell'altro da sé, dal sentimento» e ritorna «alla fine al sentimento, anche se passa da un sentimento confuso ad uno teoreticamente chiaro» (F. BREZZI, *Il problema del male nel pensiero di Jean Nabert*, in «Incontri culturali», 9 (1976), p. 256).

<sup>45</sup> J. HINTIKKA, *Cogito ergo sum: inference or performance*, in «Philosophical Review», 1962.

<sup>46</sup> Sul tema si veda J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Vrin, Paris 1991<sup>2</sup>, § 16, *La performance du cogito*, pp. 370-395. Anche Ugo Perone ha rilevato che il *cogito* non è un ragionamento dimostrativo ma l'annuncio di un'esperienza (cf. U. PERONE, “Cartesio: filosofia, finitezza e infinità”, in U. PERONE, C. CIANCIO, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 42 ss.).

enunciato performativo, il che equivale a dire che è “un dire che fa”<sup>47</sup>. La speranza, rivelando l'essere con il rigenerarlo, performa al contempo l'“essere”, perché rivelandolo lo fa accadere e affermandosi come atto, genera. Anche in questo è mediazione in atto, azione non agita: nel suo atto accade ciò che la rende possibile ma che, senza il suo atto, non si rivelerebbe. L'essere, grazie alla speranza, riaccade nel suo rivelarsi come atto che si esperisce e dà da esperire.

Altre esperienze già incontrate sono quelle dell'assoluto (che, così come l'essere, si dà solo nel suo essere esperito), dove l'assoluto si dà ad esperire come *surplus* irriducibile. La speranza è anche esperienza di questo assoluto. Un assoluto speciale, però, perché non è sciolto da ogni vincolo o legame, come l'etimologia della parola potrebbe far pensare, ma è assoluto in quanto è *estatico*, in quanto, cioè, si rivela nella sua *estasi*. L'estasi è assoluta perché non si identifica con il “luogo” per il quale si definisce estatica ma, proprio nella sua definizione, non prescinde da questo “luogo” in forza del quale si definisce. L'estasi è non-luogo, è una sorta di “tra” così come lo sono la speranza e il presente che essa rende alla sua densità. In quanto rivelata dalla sua estasi (ossia dal suo essere in un luogo senza inerire a quel luogo), la speranza è esperienza di assoluto e dell'assoluto. Nella quale, cioè, l'assoluto si dà.

L'estasi della speranza è, dunque, per questi tratti, particolare esperienza. È esperienza ontologica in quanto nella rigenerazione che “conduce”, riaccade l'“essere”. È esperienza di assoluto in quanto assoluta è la “sua” estasi, ossia il suo essere “impresente” presenza in un non-luogo che genera pur restando radicata in ciò cui non inerisce, perché la rigenerazione che fa accadere all'“essere” dell'io è nuova apertura di possibilità che accade per l'io in forza del suo altro. È esperienza perché è rinascita, nascita che ha a che fare con l'originario che in essa si dà rendendola di nuovo “possibile” dopo il male. Perché è que-

---

<sup>47</sup> Lo diciamo ricorrendo ad J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Clarendon, Oxford 1962 (tr. it. di C. Villata, a cura di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1996).

sto il livello che l'estasi della speranza rigenera, ossia l'essere di un io che il male sembra aver irrimediabilmente condannato e per il quale l'ultima parola sembra essere quella pronunciata da tale condanna. L'estasi della speranza risponde al male perché, all'interno dell'io, ne segue la medesima traiettoria e parabola. Perché, così come il male, la speranza è ingiustificabile.

#### 4. L'ingiustificabile speranza

Il male e la speranza seguono la stessa traiettoria e parabola perché la loro *ratio cognoscendi* è la medesima; è, cioè, la positività che de-finisce la finitezza. Il male si rivela (e dunque si fa conoscere) perché nega l'innegabile e il non cancellabile, ossia quel passato immemoriale che continua a farsi presente proprio nel momento in cui il male è compiuto o subito; la speranza accade (e dunque si fa conoscere) perché rivela quel passato immemoriale del quale si alimenta, si nutre dando al presente la sua densità. Che la traiettoria e la parabola siano le medesime non significa, tuttavia, che siano *indifferenti*. Esse differiscono, perché il male annichilisce la finitezza negando ciò che la de-finisce, la speranza la rigenera seguendo l'inesauribile positività che la fa finita. Differiscono perché il male ricade nella "coscienza" (inerendo al "luogo" che lo conosce) mentre la speranza è estatica, apre la "coscienza" rivelandole il "suo" altro. Entrambi sono, però, *ingiustificabili*.

Desiderio di giustificazione e desiderio di rigenerazione procedono sempre insieme e, a loro volta, giustificazione e rigenerazione sono "unite" dal desiderio che le rivela, come abbiamo avuto modo di osservare. La speranza, inoltre, rigenera l'"essere" dell'io; è atto performativo che, accadendo, fa accadere ciò che de-finisce il suo atto. In questo modo, dando densità al tempo e riversandovi il "suo" passato immemoriale, la speranza non è semplicemente ciò che accade come *risposta* al male compiuto o subito. *Essa rigenera oltre la giustificazione*. Rigenera oltre la giustificazione perché è *ingiustificabile*. La rigenerazione non è ciò che interviene "dopo" il male, quasi a restituire la propria integrità a ciò che è stato lacerato; il passato

immemoriale di cui si nutre la speranza resta *sempre* tensione *nella e della finitezza*. È ineguaglianza del nostro essere a se stesso e quest'ineguaglianza, questo originario dif-ferire tra il piano assoluto e il piano della storia, è destinato a permanere. La rigenerazione non lo salda perché, se ciò fosse, l'irrinunciabile finitezza (irrinunciabile perché è il solo modo nel quale la storia dell'io può essere scritta) verrebbe annullata, cosa impossibile. La finitezza è irrinunciabile anche perché essa è il solo modo, o meglio, il solo "luogo" nel quale l'"assoluto" e l'"essere" possono rivelarsi. Dell'essere e dell'assoluto non abbiamo mai dato, infatti, una definizione che non fosse mediata dall'esperienza che degli stessi si dà nella e per la finitezza. Esperienze ontologiche, esperienze dell'assoluto sono state le espressioni che hanno tradotto un nuovo modo di pensare l'essere e l'assoluto nel loro intreccio con il mondo (e non nel loro *incombere sul mondo*). Rigenerazione è rinascita continua perché è rivelazione e ri-scoperta di tali esperienze *nel mondo, sul piano storico* nel quale la finitezza s'inscrive. È il far ri-nascere l'altro che già c'è ma che, in quanto "impresente" presenza, *può non essere rivelato*. La "coscienza" può recidere il legame con tale "assoluto", può non seguirne la traccia: l'alternativa resta possibile, sempre e per tutti, alternativa "senza giustificazione" o ragioni possibili.

Siamo in grado di difendere una scelta contro l'altra, difendere la "rigenerazione" dell'"essere" dell'io contro la sua morte quotidiana (morte che equivale alla negazione di ciò che rende l'io a se stesso)? Al di là degli "effetti" che non possono lasciare indifferenti (perché la scelta di seguire o negare la positività non genera, nel mondo, le stesse realtà!) e che possiedono una loro coerenza e plausibilità, non è possibile addurre ragioni. La speranza è "senza perché", nel senso che Heidegger ha dato, ne *Il principio di ragione*<sup>48</sup>, a quest'espressione. La lettura che Heidegger fa di Leibniz e del verso di Angelo Silesio da cui

---

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957 (tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991).

è ripresa l'espressione "*ohne warum*" è nota. Leibniz, con il principio (primo e ultimo) *nihil est sine ratione*, senza fondamento, afferma che ciò che è ha un fondamento, una ragione. Ma questa è solo la prima versione di un principio che, in una seconda formulazione, è indicato come il *principium reddendae rationis*, che Leibniz precisa in "ovvero, come comunemente si dice, nulla accade senza causa". *Reddendae rationis*, secondo l'interpretazione heideggeriana, significa "rendere ragione, fornire il fondamento"; il fondamento deve, cioè, essere reso in un rappresentare conoscitivo che è qui inteso come portare-*davanti* (rap-presentare) l'oggetto. Tuttavia, continua Heidegger, il principio sembrerebbe essere limitato solo alla sfera del conoscere, sebbene la sua validità non debba esservi circoscritta: «Ora, il *principium rationis*, come *principium reddendae rationis*, dice: questo rappresentare e il suo rappresentato, cioè l'oggetto nel suo stare di fronte, debbono essere un che di fondato. Lo stare di fronte dell'oggetto costituisce tuttavia il modo in cui l'oggetto in quanto tale sta, vale a dire è»<sup>49</sup>. Il principio non ha dunque a che fare solo con il conoscere ma, più originariamente, con l'essere. Perciò Heidegger sostiene che il *principium reddendae rationis* chiede che «ogni rappresentazione di oggetti sia fondante, e che congiuntamente l'oggetto stesso sia ogni volta fondato, cioè assicurato»<sup>50</sup>. Che sia, cioè, posto al sicuro in ciò che lo *rende*; e poiché nulla che non sia reso "è", niente è senza fondamento; affermazione che può essere detta anche nella forma "niente è senza perché".

Di qui il confronto con i celebri versi di Angelo Silesio, *La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce*. Commentando la differenza tra *warum* (perché) e *weil* (poiché), Heidegger osserva che «il termine "perché" è usato per la domanda che chiede del fondamento. Il "poiché" contiene invece la risposta che indica il fondamento. Il "perché" cerca il fondamento. Il "poiché" lo adduce»<sup>51</sup>. *Di sé non gliene cale, non chiede di esser vista*,

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 49. I passaggi fin qui annunciati sono presentati da Heidegger nelle prime tre lezioni dell'opera cui facciamo riferimento.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 70.

prosegue il verso di Silesio. Commenta Heidegger: «la rosa è rosa, senza dover prestare attenzione a se stessa. La rosa non ha bisogno di curarsi espressamente di se stessa»<sup>52</sup>. Il problema non è la causa o la ragione resa, ma l'accadere che dà il fiorire, così come Heidegger spiega attraverso il senso del *weil*, che non significa sempre e solo "poiché" ma anche (nella sua lettura) *diweilen*, fintanto che, finché, mentre; è indice del durare, del perdurare come l'antico senso della parola "essere". Dunque "senza perché" non significa "senza fondamento", ma è "fondamento" in quanto essere, durare, perdurare: «Il "poiché" nomina il fondamento. Ma al contempo il "poiché" in quanto è il "fintanto che", nomina il durare: l'essere. Il "poiché" nomina al tempo stesso l'essere e il fondamento; nomina il durare, e cioè l'essere in quanto fondamento»<sup>53</sup>.

La speranza è "senza ragioni", l'unica ragione che in essa grida è *l'evidenza dell'esperienza di rigenerazione* della quale segna il cammino. Evidenza di un'esperienza che è inesauribile possibilità concessa alla finitezza di "essere" ciò che è, ossia di continuare a dif-ferire. Evidenza "senza ragioni" ma non *irragionevole*, anzi, ragionevole proprio in forza della sua *estasi*. L'estasi della speranza, la speranza nella "sua" estasi è *la ragionevolezza senza ragioni della finitezza*. Senza ragioni, certo, irrazionale, forse, ma non irragionevole: perché l'estasi della speranza non è un'espressione indifferente alla finitezza, in essa "ne va" della finitezza stessa e di ciò che la de-finisce. Perciò non condanniamo la decisione per il male soltanto perché l'umano ha una sua irrinunciabile plausibilità, ma in forza della *ragionevolezza* della finitezza, ragionevolezza che consiste nel suo "essere". L'interrogativo sul tipo di "essere" configurato dalla speranza è già risuonato in queste pagine. La risposta è stata che la speranza *rigenera* l'essere in quanto atto performativo che, mentre fa, fa accadere. La speranza, cioè, rivela l'essere nell'esperienza che lo media. È un "essere" che, nell'atto che lo rivela, *si dice come verace*, dove la veracità sta nell'evidenza

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 215.

con la quale rigenera e, dunque, dà nuova nascita. *In ciò consiste la ragionevolezza senza ragioni della finitezza*, perché senza questa dinamica la finitezza (almeno nell'accezione che, fin dall'inizio, di quest'ultima è stata annunciata) non rinascerebbe e, dunque, non sarebbe ciò che è. Perché *la finitezza è de-finita dal suo altro, dalla sua estasi; estasi che, nella sua radice, è estasi della speranza*.

Che tale speranza sia "senza ragioni" non significa, lo ribadiamo di nuovo, che essa sia "irrazionale". È ragionevole e ingiustificabile, perché dell'ingiustificabile nabertiano possiede i medesimi tratti. Tratti che abbiamo già seguito e annunciato, e che ora riprendiamo per convogliarli nella speranza. Sullo stesso "tema" dal quale siamo partiti, concludiamo questo cammino ai margini del pensiero di Nabert, perché una speranza che rigenera deve essere una speranza che è capace di rispondere ad un male ingiustificabile.

L'ingiustificabile, come è stato osservato in più luoghi, è un *sentimento* introdotto per «restituire al male tutte le sue dimensioni». Non è il male, perché, affinché quest'ultimo sia, occorre la complicità del volere, ma è il negativo assoluto che persiste nelle negatività «che fanno avanzare, a piccoli passi, il divenire dello spirito»<sup>54</sup>. L'ingiustificabile, quindi, *non è il male* ma è quel *sentimento* che ci vieta di ridurre il male a *privatio boni* o di pensarlo come momento negativo di una dialettica positiva che, alla fine, trionferà annullando tutti gli scacchi attraverso i quali è passata. È un sentimento *irriducibile* e non vincolato alle singole espressioni del male; infatti, le diverse forme di peccato e di male di secessione sono *tutte* ingiustificabili perché negano la positività che de-finisce la finitezza. Di fronte a questa negazione non esiste giustificazione possibile.

Oltre al male inteso come *privatio boni* e/o come momento che può essere ricompreso in una dialettica, c'è una terza visione, quella del cosiddetto "male metafisico", il quale si presenta sotto diversi aspetti, perché

esso può essere il segno del finito di fronte all'infinito, ciò che

<sup>54</sup> Per questi passi cf. J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 37.

manifesta nel sapere la presenza di un elemento empirico che il pensiero umano, come tale, non riesce a ridurre a concetto; esso può corrispondere ad una necessità esterna, che permetta almeno di conservare l'apparenza del caso, del disordine, del capriccio, in opposizione ad una necessità interna di legame organico e di armonia. Può dare testimonianza di una certa passività inscritta nella costituzione della creatura o, ancora, può tradursi per la coscienza, nella costrizione a dover passare sempre tramite dei mezzi, di procedere induttivamente o dialetticamente; infine, esso può manifestarsi tramite quei conflitti che le sintesi conciliatrici hanno il compito di risolvere: sotto tutte queste forme, il *proprium* del male metafisico consiste nel fatto che la propria ragion d'essere gli è estrinseca e che la ragion d'essere di questa ragion d'essere risiede nella necessità superiore di un ordine che si sottrae al giudizio umano<sup>55</sup>.

Questo male metafisico, questa resistenza opposta ad un ordine, sembrerebbe possedere i caratteri dell'ingiustificabile. Tuttavia Nabert nega tale possibilità, perché se ciò fosse la *raison d'essere* del male sarebbe al di fuori dell'io. Al contrario, per dichiarare che qualcosa è "ingiustificabile", siamo invitati a «ritornare dal mondo in cui abbiamo cercato le tracce dell'ingiustificabile verso l'io, in cui esso potrebbe avere la propria sorgente autentica»<sup>56</sup>. Ciò è, tuttavia, possibile solo se

l'io, senza uscire da sé, e, anzi, proprio per il rapporto che intrattiene con sé, riconosce la contraddizione insuperabile inscritta nel proprio essere e se ne appropria tramite l'atto stesso con il quale la denuncia: tale contraddizione è senza rimedio, senza attenuazione concepibile, ricompare in ogni sforzo fatto per oltrepassarla. Ma quella per cui l'incomprensione e il misconoscimento sono all'origine delle pretese dell'io, è una contraddizione salvifica. Essa annienta tutti i falsi valori (e, in un certo senso, tutti i valori). Dire che noi non siamo (realmente o effettivamente) ciò che siamo (assolutamente) significa concentrare in un'espressione il significato di un'esperienza emozionale alla quale nessun uomo può illudersi di sfuggire, per quanto perfetto e felice sia, comunque, il suo destino<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Quello che ci permette di dichiarare che una realtà è “ingiustificabile” non è un principio esterno all’io, né è l’accadere di fatti che spietatamente lo colpiscono. Il male è ingiustificabile perché *recide il legame con l’assoluto che rende la finitezza finita*. Perché, allora, dichiarare che il male è ingiustificabile implica il rifiuto di ricondurlo alle concezioni sopra dette? La risposta è nel fatto che tali interpretazioni non colgono il cuore dell’ingiustificabile, il quale è tale a prescindere da ogni ordine speculativo e da ogni dover-essere. *Il sentimento dell’ingiustificabile nasce perché il male nega la forma assoluta che de-finisce l’io*. Sono mali l’odio, la vendetta, le diverse forme di omicidio consumati anche in nome dei più nobili ideali o ragioni. Ma, per dichiarare che essi sono mali, basta dire che contraddicono un ordine morale, oppure che sono *privatio boni*, o anche che sono finalizzati alla realizzazione di un ordine superiore? Che essi contraddicano *effettivamente* un ordine o una “regola” è un dato di fatto; tutte queste *forme* sono attacchi immotivati all’umano. Uccidere un uomo è un atto che contravviene ad una regola, al comando: “Non uccidere”!; potremmo trovare altri ordini di normatività etica contraddetta da altrettanti mali. In che senso, allora, pur essendovi la possibilità di individuare tali ordini affermiamo che il male è ingiustificabile? Lo diciamo perché esiste un limite non dilazionabile, che «fa sentire la propria presenza nei ritardi, nelle riprese e nei ricominciamenti inevitabili, nelle contrarietà e nelle disgrazie che si ripresentano sempre all’interno di ogni verità conquistata, nell’opacità che si forma continuamente attorno alla zona luminosa del pensiero e del volere»<sup>58</sup>. Quest’opacità è destinata a formarsi sempre e di nuovo perché la sua “sorgente” è *la differenza che costituisce l’io*. Se dunque chiamiamo questi mali ingiustificabili è perché «danno testimonianza di un’opposizione irriducibile tra un mondo che potrebbe essere in pieno accordo con l’*assoluto spirituale* e il mondo in cui gli uomini cedono, sebbene in modi differenti, sotto il peso di una sventura amplificata dall’*accidentalità* con la quale essi sono colpiti»<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 30.

L'assoluto spirituale, la cui opposizione con il mondo fa dichiarare il male ingiustificabile, è ciò che de-finisce la finitezza, l'io. Non importa, allora, spiegare il male trovando la norma che esso ha contraddetto o pensarlo come momento negativo di un ordine positivo destinato ad affermarsi. Il male è ingiustificabile perché nega la radice dell'io; esso è "ciò che è" in forza del medesimo assoluto che de-finisce la finitezza, assoluto che, *ingiustificabilmente*, nega. Ma un ingiustificabile così pensato può essere separato e/o distinto dal male che esso permette di denunciare nella sua spietata irriducibilità? E può, questo medesimo carattere ingiustificabile, configurare anche la speranza? Crediamo di sì, perché l'ingiustificabile è tale per l'"impresente" presenza della *positività* che de-finisce la finitezza. Di più, il fatto che il male sia ingiustificabile in quanto *nega* tale *positività*, non implica che soltanto il male *sia ingiustificabile*. È quanto Nabert ci invita ad osservare in questo passo, in parte già citato ma sul quale torniamo perché utile in questo tentativo di separare male e ingiustificabile.

L'ingiustificabile è per gli atti generatori di verità ciò che la coscienza individuale è per la coscienza pura, o piuttosto, per l'atto originario che fonda il suo essere. Poiché quest'atto originario si determina in funzioni spirituali, a ciascuna di questa corrisponde sempre una forma di ingiustificabile. Ma l'ingiustificabile, così come lo spirito, non è una *res*, più gli si restituisce la propria dignità, che è quella di essere *al di là* di ogni dignità, e più diventa evidente il fatto che lo spirito può manifestarsi solo attraverso ciò che lo nega in maniera assoluta [...]. L'ingiustificabile non è una sorta di limite che potrebbe essere spostato o dilazionato. È ciò che fa sentire la propria presenza nei ritardi, nelle riprese e nei ricominciamenti inevitabili, nelle contrarietà e nelle disgrazie che si ripresentano sempre all'interno di ogni verità conquistata, nell'opacità che si forma continuamente attorno alla zona luminosa del pensiero e del volere<sup>60</sup>.

L'ingiustificabile è l'"al di là" "impresente" che fa ogni ritardo tale quale esso è; è il segno di un eccesso che attraversa la

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 37.

realtà; è la persistente *inadeguatezza* che costringe l'esperienza umana, in ogni suo viaggio e passaggio, a non quietarsi mai. Ancora, è l'incoordinabile assoluto, è ciò che è fuori da ogni possibile coppia di contrari; è la forma dell'eccesso che de-finisce la finitezza. Eccesso, "al di là" che, però, non è una *res*, né esiste a prescindere dall'atto che lo afferma. L'ingiustificabile è limite non dilazionabile, è ciò che fa sentire la propria "impre-sente" presenza nei ritardi perché è *la positività che fa differire la finitezza, è il suo eccesso, la sua iperbole positiva e irriducibile*. L'ingiustificabile è ciò che è "al di là" di ogni ordine della ragione e delle norme morali: è, lo ripetiamo con insistenza, la *forma* del positivo che de-finisce la finitezza. Perciò esso non si limita a connotare l'orrore generato dal male ma concerne la sua *ratio o condizione di possibilità*; a tal proposito, infatti, sappiamo già che «la *ratio cognoscendi* del desiderio di giustificazione è il riconoscimento dell'ingiustificabile e del male, la *ratio essendi* dell'ingiustificabile è nel desiderio di giustificazione»<sup>61</sup>. La sua *ratio essendi* è la positività che de-finisce la finitezza; è tale *ratio essendi* che fa denunciare il male come ciò che non può essere ricompreso e giustificato da nessuna norma razionale, pensiero metafisico o ordine normativo. Il principio che afferma il male, dunque, *non è nel male ma è in ciò che il male recide e in forza del quale il male è denunciato e sentito come tale*. Il male è ingiustificabile perché la forma assoluta che de-finisce la finitezza è "al di là", eccede ogni sua rivelazione determinata, sebbene non "sia" né si dia a conoscere a prescindere da ciò in cui si media. La stessa cosa, tuttavia, non vale anche per l'"essere" e l'"assoluto", rivelati dalle esperienze nelle quali si media? E non vale anche per Dio, che si dà nel "suo" incontro e nella "sua" testimonianza?

Tali realtà esistono ma non al modo della *res*: *ciò che è, è in quanto si dà ad esperire* e la cogenza della verifica, ossia la sua veracità, consiste nella sua capacità di dire il vero sulla finitezza, *concedendo ad ogni dimensione umana il suo spazio*, anche al male. Ad un male ingiustificabile, senza ragioni, ma anche ad

---

<sup>61</sup> J. NABERT, *Le désir de Dieu*, cit., p. 71.

una speranza che è, in questo medesimo senso, *ingiustificabile*. Una speranza che, come il male, è “al di là” di ogni ordine di leggi. C’è, tuttavia, un’ultima resistenza, nel compiere questo passo. Sebbene sia possibile sostenere che la speranza, così come il male, non abbia ragioni e sia, perciò, ingiustificabile, “oltre” ogni ordine stabilito dal dover-essere, tra i due c’è una differenza non marginale: entrambi sono senza ragioni, è vero, ma il ruolo che in essi gioca il fatto di accadere “oltre” e “al di là” di ogni ordine normativo non può essere messo sullo stesso piano. Della speranza, infatti, lo diciamo perché la rigenerazione del nostro essere accade a prescindere da ogni fattore che le sia estrinseco, ma l’orrore generato dal male è sempre rilevabile in opposizione alla *norma contravvenuta che distrugge l’essere che la speranza ingiustificabilmente rigenera*; la differenza “tra gli effetti” (rigenerazione della speranza vs distruzione del male) sembra, cioè, istituire una profonda *differenza* tra ciò che *indifferentemente* chiamiamo *ingiustificabile*. Esiste una realtà che, *ingiustificabile* come la speranza e *negativa* come il male, non sia denunciata in opposizione ad un dover-essere e che, perciò, confermi la separazione del binomio male-ingiustificabile anche “al di là” del caso specifico della speranza e in presenza della drammaticità del “negativo”? Che confermi, dunque, la possibilità di un ingiustificabile “assoluto” che chiarisca in che senso *anche* il male è ingiustificabile? Forse sì, ed è un’esperienza *negativa* per la quale non c’è dover-essere possibile, quella del dolore.

Il dolore, infatti, da un lato, «aumenta a dismisura il potere dell’universo sull’uomo», dall’altro, «ripiega l’io in se stesso»<sup>62</sup>, accecandolo e impedendogli di cogliere la positività che ne definisce il movimento estatico. A differenza del male, non abbiamo possibilità di dire in riferimento a quale ordine morale il dolore “non deve essere”. Eppure, pur prostrando l’uomo tanto da ripiegarlo in se stesso, possiede dei tratti estatici: appartiene, infatti, all’uomo senza essere dell’uomo, è una sorta

---

<sup>62</sup> J. NABERT, *Saggio sul male*, cit., p. 23.

di corpo estraneo che si vorrebbe espellere. Se, in mancanza di norme contravvenute, volendo sostenere che il dolore è un male, lo consideriamo come il contrappasso di colpe compiute, ci limitiamo a trovargli una *ratio* inutile. Ma se diciamo che il dolore è ingiustificabile così come lo è il male, da esso, così come dal male, traspare la medesima certezza della positività che fa dichiarare certe “realtà” ingiustificabili. Il dolore è ingiustificabile pur non avendo alcun dover-essere che lo giustifichi, sta oltre ogni giustificazione. L'istante nel quale esso oscura lo sguardo e sembra chiudere, per chi lo subisce, ogni possibilità, è il medesimo nel quale è *affermato* ingiustificabile in forza della forma assoluta che lo fa cogliere in tutta la sua drammaticità. L'atto che lo coglie rivela ciò contro cui il dolore non può nulla, ciò che lo supera. Lo stesso vale per la speranza.

Non esiste dover-essere in forza del quale speriamo, non c'è ordine normativo, non c'è legge o regola che “ci faccia sperare”. La speranza li eccede tutti, così come il dolore. Così come il dolore, è nostra e non è nostra, è *azione non agita* che rivela il *surplus* da cui è nutrita (così come il dolore è ingiustificabile in forza della “positività” prostrata che grida in ciò che pre-tende di negarla). La speranza non è “giustificazione” che segue ad un male compiuto, ma è “oltre” ogni giustificazione. Non ha leggi o ordini cui rispondere, è al di là di ogni ordine morale o normatività così come è oltre la giustificazione del male. Rigenera, non giustifica né arriva a colmare il male compiuto o subito. Non ha ragion d'essere perché rivela l'essere rigenerandolo e, in ciò, è ragione a se stessa. Rigenera performando e, in ciò, dando nuova rivelazione (e nuova nascita) a ciò che “è” in quanto definisce la finitezza.

\*\*\*

«La speranza più difficile da abbandonare, osserva María Zambrano, è quella che non ha trovato il suo argomento»<sup>63</sup>. Na-

---

<sup>63</sup> M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, (tr. it. di G. Ferraro, a cura di V. Vitiello), Edizioni Lavoro, Roma 2001 (or. del 1955), p. 109.

bert avrebbe condiviso questa definizione, sebbene vi sia giunto attraverso sentieri diversi da quelli percorsi dalla filosofa spagnola. La speranza che non ha trovato il suo argomento è la speranza ingiustificabile, che è giustificazione a sé, che percorrendo il proprio cammino «trasmette una necessità» che è solo la propria, che non le viene da altro. È speranza che sta “oltre” la giustificazione del male, è speranza che rivela la tensione dell’“essere” dell’io, è ciò che rende al presente la propria densità perché, nutrendosi del passato immemorabile che rivela rigenerandolo, apre in esso il futuro. Rende il presente alla sua densità perché nel tempo che sembra essere il possessore della condizione umana, *già c’è* un “canale particolare” che la veicola, ossia il futuro, «regno dell’illimitata speranza»<sup>64</sup>. Speranza che, «anche quando assume forme diverse è in fondo la speranza di scoprire o strappare qualche segreto al Dio sconosciuto»<sup>65</sup>. Nulla, più di questo Dio, è stato sconosciuto e cercato da Nabert. Cercato o, forse, “sperato”, perché i tratti della sua meditazione filosofica sono ricomposti dalla speranza.

Lo sono il tema di Dio, del divino, dell’affermazione assoluta, volti e figure dell’iperbole positiva della finitezza. La speranza li ricompone perché, nutrita dalla positività che de-finisce la finitezza, li rivela rigenerandoli e permettendo *a ciò che “è”* di vivere. Permettendogli di vivere e permettendone l’esperienza. Un’esperienza fedele all’“impresente” presenza della speranza, che “è” solo nel suo darsi ad esperire, rivelandosi. Il suo “essere” non ha ragioni altre da questo darsi, così come la speranza non ha ragioni altre dal “suo” rigenerare. Dal “suo” rigenerare un “essere” che rivela nella sua *estaticità e apertura*. L’estasi della speranza, ossia l’estasi nella quale la speranza si rivela come “atto” rigeneratore della finitezza, “atto” che la apre all’“altro” che la rende possibile. Speranza irrinunciabile, senza argomento. Speranza ingiustificabile, senza ragioni altre da quelle per le quali “è”, fonte inesauribile di rigenerazione.

---

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 276.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 271.

La speranza,  
*echoed ecstasy*  
*Not lost, but requiring, pointing to the agony*  
*Of death and birth*

*Echeggiata estasi*  
*Non perduta, che richiede, che nell'agonia anela*  
*Di morte e di nascita*

(T. S. ELIOT, *East Coker*, in *Four Quartets*; tr. it. a cura di A. Tonelli, *Quattro quartetti, III*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>4</sup>, p. 119).

## BIBLIOGRAFIA

---

Per una bibliografia completa dei testi di Nabert rinviamo a quella pubblicata in P. CAPELLE (a cura di), *Jean Nabert et la question du divin* (cit.) a cura di S. Robilliard (*ibidem*, pp. 155-158). La bibliografia più ampia delle opere dedicate a Nabert resta a tutt'oggi quella di E. Golli pubblicata in C. CANULLO (a cura di) *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza* (cit.), pp. 249-272. In questa bibliografia ci limiteremo ad indicare i testi principali che hanno confluuto (o possono confluire) nei margini interni ed esterni del pensiero di Nabert.

### Margini interni

#### 1. Opere di Nabert

##### a. Libri

*L'expérience intérieure de la liberté*, thèse principale pour le doctorat ès lettres, Puf, Paris 1924; *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, avec une Préface de P. Ricoeur, Puf, Paris 1994<sup>2</sup>.

*Éléments pour une éthique*, Puf, Paris 1943; avec une Préface de P. Ricoeur, Aubier-Montaigne, Paris 1962<sup>2</sup>, 1992<sup>3</sup> (tr. it. a cura di F. Rossi, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975).

*Essai sur le mal*, Puf, Paris 1955; avec une Introduction de P. Levert, Aubier-Montaigne, Paris 1970<sup>2</sup>; Éd. du Cerf, Paris 1997<sup>3</sup> (tr. it. a cura di C. Canullo, *Saggio sul male*, Esi, Napoli 2001).

*Le Désir de Dieu*, avec une *Préface* de P. Ricoeur et un *Avertissement* de P. Levert, Aubier-Montaigne, Paris 1966; Éd. du Cerf, Paris 1996<sup>2</sup>.

## b. Saggi

*L'expérience interne chez Kant*, thèse secondaire pour le doctorat, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 31 (1924), pp. 205-268; oggi in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, cit., pp. 243-312.

*Les instincts virtuels et l'intelligence dans «Les deux sources de la morale et de la religion»*, étude critique de Henri Bergson, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1934, pp. 309-336; ora in *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, cit., pp. 313-348.

*La philosophie réflexive*, in «Encyclopédie Française», 1957, vol. XIX, cd. 19.04-14 – 19.06-3; ora in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, pp. 397-411.

*Les manuscrits d'Hamelin à la bibliothèque Victor Cousin*, textes, in «Les études philosophiques», 12 (1957), pp. 169-179.

*Le divin et Dieu*, in «Les études philosophiques», 14 (1959), pp. 321-332; ora in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, cit., pp. 413-426 (tr. it. *Il divino e Dio*, a cura di G. Gioia, in appendice a G. GIOIA, *Desiderio di Dio e libertà in Nabert*, Enchiridion, Palermo 1984, pp. 167-176).

*La rencontre de l'Absolu: le témoignage*, inédit présenté par Paule Levert, in «Les études Philosophiques», 17 (1962), pp. 323-338 (tr. it. di C. Canullo, *L'incontro dell'Assoluto: la testimonianza*, in «Filosofia e teologia», 11 [1997], pp. 577-593).

*Inédits*, in P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'Exigence absolue, avec un choix de textes comprenant des Inédits, une biographie et une bibliographie*, Seghers, Paris 1971, pp. 129-184.

*Dialectique des vertus*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 77 (1972), pp. 409-433.

*La conscience peut-elle se comprendre?*, testo del 1934 presentato da E. Doucy in *Le Désir de Dieu*, cit., pp. 381-446 (tr. it. *La coscienza può comprendersi*, a cura di E. Gollì, in C. CANULLO, *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza*, cit., pp. 185-248).

## 2. Opere su Nabert

- BAUFAY J., *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1974.
- BREZZI F., *Il problema del male nel pensiero di Jean Nabert*, in «Incontri culturali», 9 (1976), pp. 251-256.
- CANULLO C. (a cura di), *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza. Saggi su Jean Nabert con un inedito del 1934*, Morlacchi, Perugia 2001.
- CAPELLE P. (a cura di), *Actes du colloque Jean Nabert*, organisé par la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, 29 mai 1998, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 84 (2000) [ P. CAPELLE, *Présentation*, pp. 409-411 ; B. QUELQUEJEU, *Jean Nabert et les philosophies de la réflexion. Un bref repérage*, pp. 413-419 ; S. ROBILLIARD, *Le jugement de valeur: création éthique et pluralité*, pp. 421-437 ; E. DOUCY, *La pensée du mal chez Jean Nabert*, pp. 439-474 ; J. GREISCH, «*L'inquiétude du se comprendre*» et *le désir de Dieu*, pp. 475-488].  
ID., *Jean Nabert et la question du divin*, Éd. du Cerf, Paris 2003.
- CAVACIUTI S., *Essere e libertà nella filosofia riflessiva di Jean Nabert*, Il Testimone, Lucca 1995.
- DE LA FAYOLLE A., *La question du mal d'après Jean Nabert et le péché originel*, Université Catholique de Lyon, Lyon 1998.
- GIOIA G., *Desiderio di Dio e libertà in Jean Nabert*, prefazione di X. Tilliette, Enchiridion, Palermo 1984.  
ID., *Finitudine e cristo-logia*, L'Epos, Palermo 2000.
- HEREU I BOHIGAS J., *Trascendencia y revelación de Dios. Metafisica de las «cifras» según Karl Jaspers. Metafisica du testimonio según Jean Nabert*, Facultat de Fedgoia de Barcelona, Herder, Barcelona 1983.
- LEVERT P., *Jean Nabert ou l'Exigence absolue, avec un choix de textes comprenant des inédits, une biographie et une bibliographie*, Seigners, Paris 1971.
- MANGANELLI M., *Motivazione e libertà in Jean Nabert*, Marzorati, Milano 1987.
- MOSSÉ-BASTIDE R.M., *Une leçon d'espoir : J. Nabert, Essai sur le mal*, in «Christianisme social», janvier-février 1958, pp. 105-109
- NAULIN P., *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de*

- Jean Nabert*, Aubier-Montaigne, Paris 1963.
- ID., *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 1980.
- NEBULONI R., *Certezza e azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Vita e Pensiero, Milano 1984.
- RICOEUR P., *Jean Nabert, Essai sur le mal*, in «Esprit», 12 (1957), pp. 124-135, ripreso e completato in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992.
- ID., *Préface a Le Désir de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1966; éd. du Cerf, Paris 1996<sup>2</sup>, pp. 7-15.
- ID., *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, pp. 339-349; ripreso in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, pp. 211-221 (tr. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 225-237).
- ID., *L'herméneutique du témoignage*, Actes du Colloque international [Rome 1972], Aubier, Paris 1972, pp. 35-61; ora in *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, pp. 129-139.
- ID., *Préface a Éléments pour une éthique*, Aubier-Montaigne, 1992<sup>3</sup>, pp. 5-16.
- ID., *Préface a L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Puf, Paris 1994, pp. V-XXVIII.
- ROBBERECHTS L., *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. II: *Jean Nabert et après*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1974, pp. 5-104.
- ROSSI F., *Jean Nabert, filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia 1987.
- THOMAS J.F., *L'évolution éthico-religieuse de Jean Nabert vers le Christ des Évangiles*, A.-G. Nizet, Paris 1969.

## Margini esterni

- AUGÉ M., *Nonluoghi. Introduzione ad un'antropologia della surmodernità*, (tr. it. di D. Rolland, Elèuthera), Milano 1993 (or. 1992).
- AURELIO AGOSTINO, *Confessioni*, (ed. it. a cura di C. Carena), Città Nuova, Roma 1971.
- AUSTIN J.L., *Come fare cose con le parole*, (tr. it. di C. Villata, a cura di C. Penco e M. Sbisà), Marietti, Genova 1996 (or. 1962).
- BLOCH E., *Il principio speranza*, (tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, con introduzione di R. Bodei), Garzanti, Milano 1994 (or. 1959).
- CAMUS A., *Caligula*, Gallimard, Paris 1998.
- CANULLO C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- CAPELLE Ph., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* (nouvelle édition revue et augmentée), Éd. du Cerf, Paris 2001.
- CHRÉTIEN J.L., *L'inoubliable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris 2000 (nouvelle édition augmentée).
- CUNICO G. (a cura di), *Attualità e prospettive del "Principio speranza"*, La città del sole, Napoli 1998.
- DERRIDA J., *La voce e il fenomeno*, (ed. it. a cura di G. Dalmasso), Jaca Book, Milano 1968.
- ID., *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972.
- ID., *Il segreto del nome*, (tr. it. di F. Garritano, a cura di G. Dalmasso), Jaca Book, Milano 1997 (il volume raccoglie i saggi: *Chōra*, *Passioni*. «L'offerta obliqua», *Salvo il nome (post-scriptum)*, introdotti dal saggio di Dalmasso *Dare il nome*).
- FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.
- ID. (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza*, Iepi, Roma-Pisa 1998 (con testi di G. Ferretti, J. Greisch, M. Ruggenini, B. Forte, V. Melchiorre, V. Vitiello, C. Ciancio, J. Zovko, A. Rizzi, U. Perone, C. Sini).
- ID., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, 2 voll., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.
- GREISCH J., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Éd. du Cerf, Paris 2000.

- GROSSMAN V., *Vita e destino*, (tr. it. di C. Buongiorno), Jaca Book, Milano 1984.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (tr. it. di P. Chiodi), Utet, Torino 1969 (or. 1927).  
 ID., *Il principio di ragione*, (tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 1991 (or. 1957).
- HINTIKKA J., *Cogito ergo sum: inference or performance*, in «Philosophical Review», 1962.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu), Laterza, Bari-Roma 1987<sup>4</sup>.  
 ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, (tr. it. e apparati di G.L. Paltrinieri, a cura di M. Ruggenini), Bruno Mondadori, Milano 1997.  
 ID., *Critica del giudizio*, (ed. it. a cura di A. Bosi), Utet, Torino 1993.  
 ID., *La religione nei limiti della semplice ragione* (trad. it. di G. Durante, a cura di G. Riconda), Mursia, Milano 1989.
- LACOSTE J.Y., *Notes sur le temps: essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Puf, Paris 1990.  
 ID., *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, (tr. it. di A. Patané, con introduzione di S. Ubbiali), Cittadella editrice, Assisi 2004 (or. 1994).
- LEVINAS E., *Diacronia e rappresentazione*, (tr. it. di O. Aime e G. Ferretti) in G. FERRETTI, *Temporalità ed escatologia*. Atti del primo colloquio su Filosofia e Religione, Macerata 10-12 maggio 1984, Marietti, Torino 1986, pp. 43-68.
- MARCEL G., *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Association présence de Gabriel Marcel, Paris 1998.
- MARION J.L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Vrin, Paris 1991<sup>2</sup>.  
 ID., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001.
- MELCHIORRE V., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, (tr. it. di A. Bonomi), Bompiani, Milano 1993 (or. 1945).
- PÉGUY Ch., *I misteri*, (tr. it. di M. Cassola, a cura di G. Bogliolo), Jaca Book, Milano 1984.
- PERONE U., *Modernità e memoria*, Sei, Torino 1987.

- ID., *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005.
- PERONE U., CIANCIO C., *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.
- RICOEUR P., "Le aporie dell'esperienza del tempo. Il libro XI delle Confessioni di Sant'Agostino", *Tempo e racconto*, I, (tr. it. di G. Grampa), Jaca Book, Milano 1986, pp. 19-55.
- ID., *Sé come un altro*, (tr. it. di D. Iannotta), Jaca Book, Milano 1993, (or. 1990).
- ID., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.
- ROMANO C., *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998.
- RUGGENINI M., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- VEGLIANTE J.C., *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1996.
- ZAMBRANO M., *L'uomo e il divino*, (tr. it. di G. Ferraro), a cura di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma 2001 (or. 1955).



## INDICE ONOMASTICO\*

---

- ARISTOTELE: 150  
AUGÉ M.: 18, 19, 21, 169  
AURELIO AGOSTINO: 31n, 135,  
137, 138n, 139, 140, 169  
AUSTIN J. L.: 151n, 169  
BENEDETTO DA NORCIA: 20n, 21  
BERGSON H.: 37  
BLOCH E.: 15n, 169  
BONAVENTURA DA BAGNOREGIO:  
25  
BREZZI F.: 149n, 150n, 167  
CAMUS A.: 46, 47n, 169  
CANULLO C.: 11n, 12n, 42n, 50n,  
165, 166, 167, 169  
CAPELLE PH.: 9, 14, 15, 28n, 96,  
165, 167, 169  
CAVACIUTI S.: 14, 167  
CHRÉTIEN J.-L.: 41-45, 169  
CIANCIO C.: 38n, 150n, 169, 171  
CUNICO G.: 15n, 169  
DERRIDA J.: 7, 8, 34n, 46n, 169  
DESCARTES R.: 99, 150  
DIONIGI L'AREOPAGITA: 25  
DOUCY E.: 14n, 15, 166, 167  
ELIOT T.S.: 164  
ERACLITO: 42  
FERRETTI G.: 8, 11n, 12n, 15n,  
16n, 38n, 48n, 120n, 144n,  
169, 170  
FORTE B.: 11n, 38n, 169  
GIOIA G.: 12, 89n, 166, 167  
GIOVANNI DELLA CROCE: 25  
GOLLI E.: 50n, 165, 166  
GREGORIO MAGNO: 20n  
GREISCH J.: 15, 16n, 28n, 38n,  
167, 169  
GROSSMAN V.: 117, 120n, 170  
HEGEL G. W. F.: 28, 29, 139  
HEIDEGGER M.: 10, 22, 25, 26,  
28, 34, 77, 99, 153, 154,  
155, 170  
HENRY M.: 42n, 169  
HINTIKKA J.: 150, 170  
JANET P.: 10n

---

\* In questo indice non sono segnalati i traduttori e i nomi incidentalmente citati dagli autori.

- KANT I.: 14, 47, 48, 58, 59, 99,  
 144n, 166, 170  
 LACOSTE J.-Y.: 10n, 19, 20, 24,  
 26, 27, 32, 170  
 LEIBNITZ G. W.: 153, 154  
 LEVERT P.: 49, 88n, 114, 165-  
 167  
 LEVINAS E.: 120, 170  
 MAINE DE BIRAN F. P. G.: 9, 14,  
 110  
 MANCINI R.: 8, 12n, 16n  
 MANGANELLI M.: 13, 69n, 167  
 MARCEL G.: 15n, 16n, 40, 170  
 MARION J.-L.: 42n, 99, 150, 169,  
 170  
 MASSIMO IL CONFESSORE: 24  
 MELCHIORRE V.: 16n, 38n, 169,  
 170  
 MERLEAU-PONTY M.: 40, 170  
 MOSSÉ-BASTIDE R. M.: 122,  
 123n, 167  
 NABERT J.: 8, 9, 10n, 11n, 12-  
 15, 16n, 23, 33-35, 37-41,  
 48-70, 72-93, 96-100, 102-  
 104, 106-111, 114, 116,  
 119, 122n, 123n, 124n, 125,  
 127n, 128n, 129, 131n, 134,  
 140n, 144n, 145n, 146n,  
 148, 149, 150n, 156, 157,  
 159, 160n, 161n, 162, 163,  
 165, 166, 167, 168  
 NAULIN P.: 13, 14n, 167  
 NEBULONI R.: 13n, 168  
 PAOLO DI TARSO: 46  
 PASCAL B.: 117, 150, 171  
 PÉGUY CH.: 133n, 134, 170  
 PERONE U.: 38n, 40n, 150n, 169,  
 170, 171  
 PLOTINO: 43, 44  
 RICOEUR P.: 13, 15, 16, 17, 18,  
 28, 35, 49, 73, 135, 137n,  
 138, 165, 166, 168, 171  
 RIZZI A.: 38n, 169  
 ROBILLIARD ST.: 15, 165, 167  
 ROMANO C.: 29, 30n, 31, 32,  
 171  
 ROSSI F.: 13, 14, 65n, 149n, 165,  
 168  
 RUGGENINI M.: 15n, 38n, 47n,  
 50n, 169, 170, 171  
 SARTRE J.-P.: 25  
 SILESIO A.: 153-155  
 SINI C.: 38n, 169  
 TERESA D'AVILA: 25  
 TILLIETTE X.: 12,13  
 VEGLIANTE J. CH.: 32, 33n, 171  
 VILLELA-PETIT M.: 15  
 VITIELLO V.: 9n, 38n, 162n, 169,  
 171  
 ZAMBRANO M.: 9n, 15n, 16n,  
 162, 171  
 ZOVKO J.: 38n, 169

## INDICE

---

### *Capitolo primo*

<b>Ai margini del pensiero di Jean Nabert</b>	pag.	7
1. Ai margini	»	7
2. Margini interni	»	9
3. Margini esterni. Dell'esperienza, dell'estasi	»	15
4. <i>Entre-deux</i> , tra	»	32

### *Capitolo secondo*

<b>La speranza della finitezza, la finitezza del male</b>	»	37
1. Al di là dell'ottimismo e del pessimismo	»	37
2. Figure dell'insperato	»	41
3. Della finitezza	»	48
4. L'iperbole positiva della finitezza	»	58
5. L'ingiustificabile finitezza del male	»	65

### *Capitolo terzo*

<b>Figure della positività, volti del divino</b>	»	77
1. Dell'io puro, dell'affermazione originaria e dell'Uno: "impresente" presenza ed esperienza	»	77
2. Il divino	»	89
3. Dio: il suo desiderio, la sua assenza; il suo incontro, la sua testimonianza	»	98
4. Un "esempio" dalla letteratura: Vasilij Grossman, <i>Vita e destino</i>	»	117

*Capitolo quarto***L'estasi della speranza**

» 121

1. Quale giustificazione per il male compiuto?

» 121

2. La piccola speranza

» 133

3. La rigenerazione dell'“essere” dell'io

» 140

4. L'ingiustificabile speranza

» 152

**Bibliografia**

» 165

**Indice onomastico**

» 173