Relazione e fede. Note su «D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone» di Marco Martino

*di Carmelo Meazza**

Ho letto con molto interesse e attenzione questa densa e singolare meditazione di Marco Martino sul tema difficile e complicato dell'improvviso.

Confesso che il volume mi ha colto un po' lateralmente rispetto alle mie linee fondamentali di ricerca di questo periodo e questo ha richiesto un'attenzione supplementare. Si tratta di un libro che attraversa molti luoghi e autori della tradizione filosofica e teologica. E una discussione accurata naturalmente richiederebbe un soffermarsi almeno su alcuni di essi, per verificarne la tenuta interpretativa, la forza innovativa, l'aderenza ai testi e ai contesti. Non vi sarebbe il tempo per chiamare in causa gli autori e le alleanze che questo saggio di Martino coltiva, qualche volta con troppa fiducia nel dialogo ermeneutico.

Mi limiterò dunque a isolare il centro dinamico di questa intensa meditazione. Seguendo il metodo di sovrascrivere alcuni passaggi di Martino, ripeterli magari con qualche variazione, con qualche aggiunta, persino qualche nuovo riorientamento; in fondo è quanto ci si augura nel leggere un libro di filosofia, che esso susciti buoni pensieri e rilanci questioni decisive.

Il volume si apre caricando l'improvviso di una potenza sconvolgente, di una capacità di rovina. Di un rovinare addosso all'esperienza a partire da una certa estraneità, da un certo carattere inatteso, a partire da una potenza diciamo pure estraniante che produrrebbe un rivolgimento, una conversione dell'esperienza. Qualcosa *verticalmente* accade e scuote l'ordinaria esperienza.

Prima di procedere è però importante soffermarsi a riflettere su questo esempio di immediatezza o *improvvisività*. È importante per seguire gli sviluppi del saggio di

* Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Sassari.
cmeazza@uniss.it

Martino che si escluda da subito una variante o accezione. Una variante ed accezione che a costo di un eccesso di banalizzazione potremmo esemplificare in questo modo: esempio elementare:

Cammino per strada e qualcosa mi cade addosso. Ho a che fare certamente con l'improvviso. Il mio decorso ordinario muta, subisce persino una svolta, una svolta inaspettata. È accaduto al di là della mia aspettativa, sicuramente fuori dell'orizzonte della mia attesa. Lo avverto a partire da un certo ritardo, lo avverto nel ritardo del suo essere già accaduto. In qualche modo è un contrattempo. In qualche modo può persino introdurre un supplemento di veglia o di attenzione poiché mi scuote dal mio ordinario decorso. Agita la mia vita di sempre. Questo evento improvviso, può generare un trauma, questo trauma può incidere sul nostro corpo come sulla nostra anima. Come sappiamo dalla psicanalisi se supera il grado di sopportazione e di presa intenzionale può conficcarsi persino in un nucleo intemporale, nella nostra vita e istituirsi come un presente-passato che *non* passa e tuttavia come potremmo declinare questo evento con qualcosa che implichi la nozione teologica di *conversione*?

Questo genere di subitaneità traumatica non converte il tempo ordinario, almeno nel senso che comporta quel non così a cui ci rimanda l'espressione ripetuta giustamente molte volte da Martino. Diciamo che l'evento accade in una cattiva esteriorità. In questo contrattempo il tempo non si redime. Quel colpo ha certamente spezzato il tempo improvvisamente e tuttavia non è detto che abbia spezzato il cattivo tempo, il tempo come si dice inautentico. Quella esteriorità, può accadere persino sul tempo autentico, è indifferente al tempo autentico e inautentico. Si tratta di una improvvisività, ma in una cattiva esteriorità.

Dobbiamo dunque sottrarre al subitaneo questa cattiva esteriorità.

Quell'improvviso deve invece riguardarmi. La luce che Paolo incontra lo riguarda.

La sfida per il pensiero è come non smarrire la natura di questo riguardarmi per cui l'improvviso o il repentino non annulla l'attesa, una certa attesa in cui può accadere. Una singolare attesa non annulla il repentino ma lo richiede. La domanda radicale è dunque la seguente: come può un repentino al limite del trauma conciliarsi con una attesa che sembra fare da orizzonte di presagio o di precomprensione?

Paolo attendeva o no quella luce che improvvisamente sopraggiunge?

Maria attendeva o no l'angelo che improvvisamente le appare?

Da un lato dovremmo, potremmo dire: Maria nel desiderio di Israele attendeva quell'Angelo. Quell'Angelo proviene dal cuore del desiderio di Israele. C'è un pas-

sato che non passa di Israele, che attende quell'angelo. L'avvenire inscritto in quel passato attende l'improvviso di quell'angelo.

L'attendere è già una prova di quell'avvenire. Quell'attendere non cessa anche quando la cronologia del tempo inautentico lo sormonta e lo copre.

Dovremmo chiederci, come pensare questa attesa, questo attendere? Poiché solo in questo attendere l'improvviso dell'incontro non è semplicemente una cattiva esteriorità.

Come rendere conto dunque dell'attendere? Di un attendere che non pregiudica il subitaneo ma che piuttosto lo richiede? L'attendere è una relazione; è il *tendersi* in una relazione. È la tensione tesa di una relazione. Ma non vi sarebbe questa tensione tesa se una alterazione non riguardasse originariamente la relazione stessa. Non si attenderebbe se non fossimo una relazione in una alter/azione. Se una alterazione non avesse già sempre incrinato il *conatus* che siamo. Se questo *conatus essendi* non fosse un desiderio in cui alterità e relazione si incontrano. Attende dunque chi è originariamente in relazione ad altro, dove l'altro va pensato però in questa modalità di alterazione del sé. Si attende dunque nella deposizione del semplice sé, quando cessa l'autismo del medesimo. Improvvisamente alterati da sé.

Per questo alcuni incontri *improvvisamente* possono richiamarci da una esteriorità non cattiva. Quella esteriorità è attesa e proprio per questo può fare conversione del tempo. Il carattere improvviso ha la sua radice, è, per così dire, la eco di quell'improvviso che ci accade nell'alter/azione in cui siamo.

Eppure tutto questo è ancora insufficiente. Abbiamo acquisito che il rivolgimento non resta sospeso in un semplice bilico di una soglia estranea. Abbiamo acquisito un'attesa la cui relazione è un attendersi verso un certo avvenire. Ma è ancora tutto troppo iniziale e fragile.

Martino insiste giustamente sulla natura di questo rivolgimento, diciamo pure sul suo orientamento. Interpretando Chiereghin, a cui il nostro autore dedica, in fondo, una parte importante del suo itinerario: il rivolgimento a cui il subitaneo rimanda si svolge o rivolge verso il più familiare, verso un familiare già sempre *desiderato*. Come se quell'attendere si potesse riformulare nell'ordine del *più familiare*.

Del resto è quanto il nostro autore ripete nella parte conclusiva dell'ultimo capitolo. Parte conclusiva in cui, certo non casualmente si ripete la medesima citazione dell'esordio. La citazione di Chiereghin in cui si parla di un'anima con una presenza *antica e remota*. Una presenza *antica e remota* con un desiderio che troverebbe la sua luce nella svolta della rovina nel subitaneo, che si aprirebbe nella rovina.

Dunque troviamo un primo arco di tensione: da un lato nominiamo un *subitaneo* che accadrebbe senza orizzonte d'attesa, senza preavviso, improvvisamente, e, dall'altra, qualcosa di più di un istante inesteso, ma una condizione più che un evento, nel cui cuore segreto vi sarebbe un desiderio, un desiderio nel cuore di una familiarità antica, ma non remota.

Nel *subitaneo* Martino fa anche convergere l'epochè della sapienza ontica.

Si tratterebbe di un disarmo, di un venire spogliati – così scrive Martino a un certo punto – di convinzioni e certezze.

Ma la domanda più importante che Martino si pone più volte è la seguente: quale è la relazione che ha *orientato* l'ascolto? Come e dove l'ascolto trova il suo *oriente*? E poiché l'ascolto accade dopo le rovine o nella rovina dell'*improvviso* allora esso è in accordo con una relazione più originaria. Una relazione più originaria che può orientare l'ascolto poiché, ancor prima, ha, per così dire, sovrastato la rovina. Una situazione più originaria che non può che testimoniare di un'altra subitaneità. Un'altra subitaneità rispetto al momento improvviso che assale nel soprassalto. Un'altra subitaneità che fa da *orientamento* e stabilisce la misura del *non così*. Il *non così* scuote l'ordine dello scadimento e dell'inautentico, la sua scossa si avverte in questo aspetto del soggettivo, ma è in un certo senso sintomo di quel subitaneo più originario verso cui la rovina conduce e cioè appunto quella relazione di cui qui si parla.

Quel *non così* non può fare emergenza, non può affermarsi se non in una qualche misura, se quella relazione non era già lì a fare da *misura* per la quale il soggetto della rovina può dire *non è così*.

Per questo occorrerebbe separare e distinguere almeno due accezioni del *subitaneo*: c'è un subitaneo che in quanto tale non può essere avvertito, per così dire, non c'è tempo per poterlo avvertire e un subitaneo che viene *avvertito*. Viene avvertito poiché chi lo avverte, il soggetto di questo avvertire, ha, in qualche modo, perduto o coperto il *subitaneo* antico del familiare. Quell'avvertire riguarda il soggetto perduto nel tempo dell'oggettivazione o nel tempo della appropriazione. Paradossalmente se lo avverte, se gli accade nell'effetto di questo *improvviso* è proprio perché il subitaneo dell'origine ha cessato di costituire la stabilità orientata dell'esperienza o del tra-noi. Se può accadere come un istante instabile, ritratto, differito, fratturato è perché il subitaneo nel primo senso accade in velatura o in una deriva dell'esistenza o dell'esistente.

Forse questa distinzione non è sempre accurata in questo bel volume, ma è solo nel solco di questa precisazione che si può affermare qualcosa di decisivo sulla rovina che questo avvertimento dell'*improvviso* introduce.

Che questo distinzione sia oscillante, problematica e non sempre accurata emerge in una pagina nella quale si citano due autori italiani difficilmente componibili.

La prima citazione riguarda un brevissimo testo di Rocco Ronchi che si esprime in questo modo:

"Se non si frequenta quella fatidica soglia dove l'uno si fa immediatamente molteplice e il molteplice immediatamente uno, non ci sarà mai filosofia, ma solo un cattivo simulacro".

Si tratta di una posizione che un gruppo di amici e colleghi che si richiama a una nuova teoretica, in diverso modo, condivide. Quindi mi permetto di darne una certa rilevanza. Qui il *subitaneo* non è un istante instabile, non rimanda all'economia di un frat/tempo, ma evoca piuttosto l'economia del *simultaneo*. Il simultaneo non è un battito di ciglia. È una immediatezza non correlata a una mediazione. In un certo senso è una immediata mediazione, una immediata mediazione che istituisce una storia eretica nella tradizione filosofica. Per fare solo un cenno la troviamo nell'atto gentiliano. Ma la ritroviamo anche nella concomitanza di esistenza ed essenza in Tommaso (con molte precisazioni naturalmente).

L'improvviso sarebbe dunque l'accadere dell'uno-molti, questa sarebbe in fondo la *meraviglia*.

Martino rilancia questa nota speculativa, ma per una combinazione sintomatica, la citazione compare nella medesima pagina in cui viene ripreso Vitiello.

Vincenzo Vitiello, la cui forza e il cui rigore tutti ammiriamo e conosciamo. Ma la posizione di Vitiello elabora in tutt'altro modo e altrimenti la questione.

Per lui tra l'uno come altro dalla relazione con il molteplice e l'uno come relazione tra i molti vi sarebbe un frammezzo, né l'uno né il molto, atopico e subitaneo proprio in questa atopicità. Altro modo di pensare il subitaneo, altra linea di sviluppi e coerenze.

Impossibile cercare soccorso in entrambi.

Non sono neppure due possibili lati di un medesimo foglio. Non si conciliano queste posizioni se non al prezzo di travolgere entrambe e ciò che di esse c'è di originale e significativo.

La questione più difficile e ardua infatti è proprio la seguente: se l'improvviso proviene dal subitaneo e il subitaneo è senza luogo, fuori luogo, come può essere una meta, come può conciliarsi con la meta del desiderio, come può non coincidere con un rivolgimento che non cessa la sua instabilità ontologica, dove la sua meta altro non sarebbe che un continuo rovinare?

Direi che questa tensione speculativa si avverte nel corso del saggio trasposta in quella tra *indigenza* e *sapienza*. Tra compimento e oltrepassamento. E si riper-

cuote in un momento decisivo che è quello del rapporto tra fede e sapere. Direi che qui si avverte la partecipazione di Martino per Chiereghin ma anche la sua personale evoluzione del tema.

In alcuni momenti sembra che si possa affermare la seguente cosa: occorre spogliarsi da quel non sapere che si nasconde dietro e dentro la presunzione di sapere. La conversione dunque ci condurrebbe verso l'esperienza mite del sapere di *non sapere*. E questo sapere di non sapere, questa esperienza mite, da pensiero debole, si concilierebbe con la cura del mistero, sarebbe quasi la liturgia adeguata per ciò che non si manifesta, per ciò che resta celato e ritratto. Per ciò che resterebbe sempre in un rinvio, sempre al di là della forma compiuta.

Una citazione di Chiereghin lo esprime in modo direi classico: "ogni compimento di se è al tempo stesso apertura a qualcosa di ancora più grande". Quindi pedagogia che respira o fa andirivieni tra un compimento e un oltrepassamento.

In questo caso la filosofia diventa un presidio del limite, o dell'oltre, pedagogia di una soglia instabile che andrebbe preservata dalla *hybris* di una luce senza riguardo e senza pudore.

In alcuni passaggi della sua ricerca, almeno a un lettore frettoloso, questa linea di sviluppo sembra imporsi con alcuni motivi di contorno che la filosofia italiana degli anni '80 ha in vario modo proposto e riproposto.

Martino sembra aderire a questo svolgimento o almeno alle atmosfere che in vario modo lo esprimono. Eppure a questo svolgimento che ha nell'indigenza il suo punto massimo di retorica, retorica dell'indigenza e della ricerca, si accompagna un'altra flessione. Questa flessione separa deve separare, il compimento, dall'oltrepassamento, deve uscire da questa cattiva dialettica, o cattivo infinito, così come deve forzare, fare pressione sull'adagio un po' troppo facile di un sapere che consisterebbe *nel sapere di non sapere*, e osare invece sulla questione della *sapienza*.

Deve osare di più verso ciò che Martino stesso sottolinea come il *più desiderato*, la presenza più antica e remota dell'anima, detto anche nella forma del *più familiare*.

Quest'ultimo passaggio meriterebbe un intenso sviluppo. Se non si sta attenti l'indigenza del sapere, le retoriche del pensiero debole che vi si affollano, non permetterebbero di svilupparne tutti i rimandi impliciti.

Non permetterebbe di interrogare con la giusta radicalità il tema enorme della fede e del sapere. Soprattutto non permetterebbe di coimplicare l'esperienza della fede o del fidato a questa presenza più *antica* e *remota*, a questa esperienza del familiare di cui si parla.

La fede si nomina in quella presenza più antica e viceversa quella presenza più antica verso cui si orienta la conversione del *non più* si ripete e si dice come esperienza di fede.

Non è proprio qui in questo plesso intensivo, nella familiarità di questa presenza più antica che troviamo una questione che interessa molto Martino e cioè il rimando tra la relazione o l'etica della relazione e la fede?

Quale rimando tra questa relazione e la fede? Una linea di svolgimento non può che essere la seguente: fede rimanda all'affidarsi della relazione. Rimanda al piano in cui gli enti non oscillano sul loro asse ontologico.

È da sempre un grave errore, forse la vera *hybris* di una cattiva metafisica, far coincidere tutto questo con il piano del pensiero ingenuo o del semplice pensiero della mera apparenza o della mera opinione. Questo piano non ha molto a che fare con la semplice opinione. Il campo della relazione fidata è l'istituto stesso del tra-noi. È quel legame istitutivo che precede l'economia della proprietà, in questo senso è l'apertura stessa del mondo in-comune. Per questo la semantica ontologia della fede cui rinvia non è un afflato generico a un cieco affidarsi, ma a un istituto che si alimenta di una certa *opera*. La fede si istituisce. Ogni relazione con il sapere perde di consistenza teorica senza questo preliminare chiarimento. Prima, e antecedentemente ad ogni confronto tradizionale tra fede e sapere, occorre persuadersi che sul campo del *fidato* c'è una interdizione che ha molti sedimenti e viene da molto lontano. La *pistis,* in altri termini, non confina con la fluidità e instabilità della *doxa*. Non è un quasi sinonimo di *doxa*.

Non solo, dobbiamo anche convincerci di una cosa che nella mia ricerca sta diventando sempre più decisiva: il linguaggio della fede o la sua intelligenza si chiama *teologia*, ma il corso principale e dominante della filosofia della modernità resta inspiegabile senza questa esclusione del campo del teologico. La metafisica del *moderno* resta incomprensibile senza l'estranearsi dell'ontologico dal teologico. Da Suarez in poi, ma ancora prima, forse da Pietro Aureolo, il regno del trascendentale ha il suo coefficiente di evidenza e di *ratio* nell'esclusione del teologico, se diventa una ontoteologia è proprio in questa radicale e progressiva rimozione. Se non ripassiamo creativamente in questi luoghi inaugurali del moderno, l'ambito di ciò che nominiamo come *fede* e la sua intelligenza rischia di restare incomprensibile o degradata nella luce di un certo *logos* e di una certa *ratio*.

Quando mi capita di fare un esempio del campo del fidato, di ciò che dovremmo intendere per *fidatezza* rimando a ciò che ci capita ordinariamente nel corpo interno di una metonimia. Capiamo qualcosa di decisivo del *fidato,* della *pistis*, lo sottraiamo dalle ipoteche di un certo modello del *logos* o della *ratio* se, in qualche

modo, capiamo ciò che ci accade nella sopportazione di una *metonimia*. Il fidato è ciò che, in un qualunque enunciato linguistico, impedisce di precipitare nella *lettera* dei nomi. È la potenza per la quale non precipitiamo nella *lettera* di ciò che enunciamo. Anche la potenza del nostro stare insieme è la modalità elementare del nostro condividere il mondo.

Mi permetterei di dire così, rapidamente, seppure troppo in fretta: senza una delimitazione accurata del campo del *fidato*, di ciò che si potrebbe chiamare *confidenza fidata*, la stessa esperienza della *rivelazione,* di ciò che la rivelazione rivela, rischia di restare compromessa ed estranea.

Se questa linea di ricerca è sostenibile allora non è sbagliato, ma è del tutto insufficiente affermare che fede e sapere possano incontrarsi nel punto in cui il sapere avverte il suo limite rispetto alla totalità. Non è sbagliato, ma insufficiente affermare che essi si incontrino nella provvisorietà instabile di una reciproca indigenza. Come fa del resto Marco Martino occorre spiegare bene la natura di questa *indigenza*, lo si deve fare cercando di non passare troppo rapidamente sul nesso tra compimento e oltrepassamento. Come intendere innanzi tutto un compimento? Che cosa si evoca, quali nozioni e concetti non usurati e consunti dobbiamo utilizzare?

Il bel libro di Martino ha il merito di scuotere questi luoghi decisivi della nostra tradizione, li attraversa con maturità, senza mai cedere a semplificazioni o a soluzioni troppo rapide. Non a caso lascia che sia la forza delle domande, delle domande che fanno da metodo dell'itinerario che ci propone, a fare da orientamento e da guida nella fiducia che si promette nella forza tenace del dialogo e del confronto.