

L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion

Verbena Giambastiani

The hated elsewhere, the loved elsewhere. The Jean-Luc Marion's erotic reduction.

Abstract:

In my essay, I analyse the role played by love and hate in Marion's Phenomenology, particularly in *Le Phénomène Erotique*. This perspective recognizes love as one of the most neglected concept in the philosophical thought. Following the *marionienne* account, this concept is recovered in a new light and in a new reflection. This view is also relevant because it regards the feeling of hatred as part of the phenomenological process. The Marion's reflection is a mean to deepen the roots of the hate of oneself and against the other as a consequence of the vanity of the Self.

Keywords: Love, Hate, Elsewhere, Otherness.

1. Dato che amiamo

La pubblicazione de *Il Fenomeno erotico*¹ rappresenta la realizzazione del progetto fenomenologico di Jean-Luc Marion. Questo testo, come Marion tiene a precisare nell'epigrafe, è «L'ardente desiderio di un traguardo molto desiderato», e aggiunge nell'introduzione: «questo libro mi ha ossessionato fin dalla pubblicazione de *L'Idolo e la distanza* nel 1977. Tutti quelli che ho pubblicato in seguito portano il segno, esplicito o dissimulato, di tale inquietudine»².

Partendo da questi presupposti, possiamo senza dubbio affermare che le questioni principali presenti in *Étant donné. Essai d'uné phénoménologie de la*

¹J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2003; tr.it. *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni*, Cantagalli, 2007.

²J.-L. Marion, *Il Fenomeno erotico*, cit., p.16

*donation*³ anticipino le tematiche de *Il Fenomeno erotico*. Affermazioni quali: «L'adonato si riceve allo stesso tempo in cui si dà la chiamata che egli riceve - innegabilmente»⁴; oppure «il dono si mostra (fenomenalmente) in modo tale da conquistare (o imporre) la sua ricevibilità rispetto a un donatario – si mostra al fine di donarsi»⁵, vedranno, infatti, la loro piena maturazione ne *Il Fenomeno erotico* in considerazioni quali: «Dobbiamo solo donarci l'uno all'altro e donarci reciprocamente lo status di donati»⁶.

Dato che prefigura pertanto la fenomenologia del fenomeno erotico. Anzitutto perché l'intera questione fenomenologica è reimpostata nei termini di un'ontologia della donazione, tematica affrontata prevalentemente nella sua opera principale, *Étant donné*, ma già presente nel volume del 1989, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*⁷ e poi ripresa nel testo *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*⁸ del 2001. In *Étant donné* è ripensata l'operazione centrale della fenomenologia⁹: la riduzione fenomenologica, che si esercita facendo astrazione (*epoché*) da ogni trascendenza¹⁰, a partire dalla tesi «tanta riduzione, quanta donazione»¹¹. A parere di Marion, tale “riduzione” non deve limitarsi ad assicurarsi del fenomeno come “oggetto” (come in Husserl), o solo come “ente” (come in Heidegger), bensì «aprire un varco ad una determinazione ancora più originaria del fenomeno, il dato (*le donné*)»¹².

La scelta di tradurre con *Gegebenheit*¹³ con *le donné* consente a Marion di mettere a tema fin dal principio la sussistenza di un legame tra “dato” e “dono”¹⁴.

³ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris, 1997; *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr.it. di R. Caldarone, a cura di N. Reali, Sei, Torino 2001.

⁴ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p.331.

⁵ *Ivi*, p. 136.

⁶ J.-L. Marion, *Il Fenomeno erotico*, cit., p.162.

⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989.

⁸ J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001. Con questo testo Marion riprende e amplifica la tematica affrontata nel quarto libro di *Dato che*, ossia i fenomeni saturi e il fenomeno della Rivelazione.

⁹ Cfr. Il testo di C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

¹⁰ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p.103.

¹¹ In francese: *Autant de réduction, autant de donation*.

¹² J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p. XI

¹³ *Ivi*, p.82.

¹⁴ Attorno alla traduzione *marionienne* di *Gegebenheit* con il termine *donation* nel testo *Réduction et donation* del 1989 scaturì una pungente polemica che si protrasse fino alla pubblicazione di *Dato che*, dove Marion motivò la propria scelta così: «*Dato che. Saggio di una fenomenologia della donazione* si iscrive oggi in un trittico inaugurato nel 1989 da *Réduction et*

Grazie a *donné* è possibile assimilare dato e dono, evidenziandone un'inevitabile ambivalenza: per un verso la fenomenalità non può che mostrarsi in un ente, dovendo dispiegarsi in un "darsi" che accade, per un altro, la visibilità del dato rinverrà sempre all'invisibilità della donazione¹⁵. Il dato si presenta, infatti, con la struttura di «una piega», di un risvolto (*le pli du donné*), che rimanda alla donazione. La donazione, mostrando il dato, è invisibilità che dà origine alla visibilità. Il fenomeno giunge alla propria visibilità dandosi – donandosi – “per primo”, essendo il dato incontrato nell'esperienza il risultato di questo preliminare donarsi *già* avvenuto. Con una formula: darsi è mostrarsi. La piega della donazione, dispiegandosi, mostra il dato che si origina dalla donazione «Mostrarsi e darsi giocano nello stesso campo – la piega della donazione che si dispiega nel dato¹⁶». Ne *Il fenomeno erotico* la necessità del “farsi avanti per primi”, la dinamica del “darsi e donarsi l'un l'altro”, il tema dell'altrove, sarà sviluppata alla luce della questione dell'amore.

Altro punto essenziale per i suoi futuri sviluppi, è l'esigenza della donazione di essere ricevuta, donazione che richiede quindi qualcuno che la riceva e, ricevendola, si riceva; in breve, è necessaria la figura dell'adonato che riceve se stesso a partire da ciò che riceve¹⁷. Le aporie del soggetto possono essere superate solo grazie a un'inversione radicale: sostituendo all'*ego* un «a c(ui)hi»¹⁸ e privilegiando la forma al dativo¹⁹. Nell'ottica di Marion, la donazione dona e si dona, non si possiede ma sussiste proprio perché abbandona e si abbandona²⁰, in un paradosso iniziale e finale della fenomenologia, essendo il «prendere

donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie e completato infine con *De surcroît. Essais sur le phénomènes saturés*. [...] Accadde che, al di là di ogni attesa, questo lavoro formale e metodico innesca qualche discussione, anzi qualche passione. In ogni circostanza, esso richiedeva delle messe a punto e degli sviluppi. [...] Dieci anni di duro lavoro fino a *Dato che*» J.L. Marion, *Dato che*, cit., prefazione all'edizione italiana, p. XI-XII.

¹⁵ Per quanto riguarda la traduzione italiana, rimando alle parole di Rosaria Caldarone che nella *Nota del traduttore* (in *Dato che*, cit., pp. XXXII-XXXV) motiva la sua scelta di rendere il titolo con «Dato che».

¹⁶ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p.85.

¹⁷ *Ivi*, pp.327 e 331.

¹⁸ *Ivi*, p.319.

¹⁹ L'esilio dall'io rappresentato dal caso nominativo è il risultato di un'impostazione fenomenologica che ha condotto all'adonato, quale momento originario della costituzione dell'essere umano, attraverso il richiamo ai casi latini del dativo, accusativo, vocativo, ablativo. Di fronte a tale pluralità di casi utilizzata da Marion per raccontare l'adonato, è possibile sospettare, come afferma S. Currò: «che l'io rimanga in fondo al nominativo, di cui gli altri casi sono un'articolazione», in S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Deridda, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005, p.93. La difficoltà nel superare l'io – l'impostazione egologica – sembrerebbe non permettere mai di approdare chiaramente ad altro.

²⁰ In questa prospettiva il Dio pensabile nella ricerca fenomenologica è il Dio che si dona, con *Dio si tratta dell'ente-abbandonato*, Cfr. J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p.85.

l'iniziativa di perdere l'iniziativa»²¹. L'adonato, quindi, si dona a un altro adonato e colui che l'accoglie, accogliendolo, gli fa il dono di metterlo in mostra come tale.

Un motivo ulteriore, che anticipa *Il fenomeno erotico*, è il tema dell'altrove. La donazione ha bisogno di un altrove ottenuto a partire da sé. Essa si assicura di se stessa solamente attraverso un altro in cui poter scomparire: il dato²². È, infatti, necessaria una distanza per poter apparire. Solo nell'attraversamento di questa distanza il fenomeno può mostrarsi. La donazione è la percorrenza di questa distanza che conduce al dato, all'altrove, ottenuto a partire dal sé. Il darsi è un dislocarsi a partire da sé: può esserci manifestazione solo nel ritrovarsi dopo essersi allontanati, distanziati, da se stessi.

Questa dinamica di allontanamento- ritrovamento dell'io è uno dei punti di maggiore tensione interni a *Dato che*. Il punto di equilibrio sarà raggiunto nel fenomeno erotico. L'io ha, infatti, bisogno di ritrovarsi, ed è l'amore a produrre questo ritrovamento. L'amore è quell'accrescimento del se che Marion chiama saturazione. Il fenomeno saturo si dona senza condizioni e senza nulla trattenere, semplicemente offre il paradigma del "fenomeno senza riserve". I fenomeni saturi a cui la donazione dà origine sono «"aliquid quo maius cogitari nequit" – seriamente, ossia come ultima possibilità della fenomenologia»²³. Il fenomeno saturo è tale perché in esso l'intuizione satura ogni concetto, ogni significato corrispondente, in forma smisurata²⁴.

Dalla fenomenologia della donazione di Marion risulta così un ego radicalmente ripensato. Chi è infatti, in grado di compiere la donazione? Certamente l'*ego*, ma non in una prospettiva solipsistica, l'*ego* la compie allo scopo di cogliere un dato assoluto e incondizionato che è altro rispetto a lui²⁵. Il soggetto stesso non è

²¹ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p.5.

²² *Ivi*, p.72.

²³ J.-L. Marion, *Le Visible et le révélé*, Cerf, Paris, 2005; tr.it. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p.66. Vedi anche Id., *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, «Archivio di filosofia», Roma 1990, ripreso in *Questions cartésiennes*, PUF, Paris 1991. Sul fenomeno saturo: N. Reali, *Fino all'abbandono, L'eucarestia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001; R. Welten, *Saturation and Disappointment. Marion According Husserl*, in «Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology», 65, 2004, pp. 79-96; C. Canullo, *La saturazione è veramente banale? Osservazioni a margine di Jean-Luc Marion*, SpazioFilosofico 2012, pp. 412-428; R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007; C. Tarditi, *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, il Melangolo, Genova 2008.

²⁴ J.L. Marion, *Dato che*, cit., nota a p.243, p. 273, pp.277-278. Sul fenomeno saturo vedi il libro IV di *Dato che*, e il testo *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001. Con questo testo Marion riprende e amplifica la tematica affrontata nel quarto libro di *Dato che*, ossia i fenomeni saturi e il fenomeno della Rivelazione

²⁵ C. Canullo ne *La fenomenologia rovesciata* descrive l'io di Marion come un io *hors d'être/ fuori –essere*: «Un fuori essere che, se la differenza tra ontologia e fenomenologia, tra ragione

pensato come determinante il fenomeno ma come determinato a partire dalla donazione fenomenologica. Non possiamo più parlare del soggetto così come è stato inteso dalla filosofia moderna²⁶, il classico soggetto cartesiano. Scrive Nicola Reali:

«Il rapporto metafisico dell'io ai fenomeni è decisamente superato, anzi invertito, e, conseguentemente il primato della donazione non può essere affermato senza che l'uomo sia qualificato, *adonné*, da essa. C'è un soggetto legato e non separato della donazione, poiché l'accadere della donazione stessa implica la soggettività antropologica non solo come suo destinatario o come condizione del suo mostrarsi, ma come ciò che, mettendogli a disposizione la sua verità (il fatto di essere donato), gli dona anche il suo bene (di essere donato a *se stesso*)»²⁷.

Il dono è perciò il compimento della relazione con gli altri. Il dono porta il segno dell'amore in una fenomenologia della donazione che deve essere in grado di restituire all'amore la dignità di concetto. Nella conclusione di *Dato che* si affaccia il tema dell'amore, quel tema privilegiato che costituirà da qui in poi la ricerca costante e a tratti celata del pensiero di Marion. L'amore permetterà di raggiungere l'altro: «nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro altri potrebbe fare»²⁸.

2. *L'Ego cogitans e l'Ego amans*

Il ripensamento del soggetto cartesiano è affrontato in maniera ancor più radicale ne *Il fenomeno erotico*. Il sottotitolo *Sei meditazioni* è scelto per ottenere un confronto diretto con l'opera di Descartes. La critica principale presente nel testo, tuttavia, non investe solo Descartes ma la filosofia moderna tutta. Essa riguarda l'assenza di una qualsiasi riflessione sull'amore, assenza che non può che essere motivo di scandalo per chi fa filosofia – *φιλοσοφία* – la cui traduzione corretta è per Marion amore della saggezza²⁹. A questo proposito, come non rammentare la figura di Socrate nel *Simposio*? Scrive Pierre Hadot:

delle cose e coscienza trascendentale è radicale, sembrerebbe in realtà «senza essere». Marion, tuttavia, dice che l'io è «fuori-essere» così come un battello che è stato tratto fuori dalle acque pur essendovi sempre esposto. Ossia in una differenza che, nel suo stesso differire, non nientifica l'essere, non lo distrugge», C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p.50.

²⁶ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p.305.

²⁷ N. Reali, *Dato che*, p.XXII.

²⁸ *Ivi*, p.395.

²⁹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p.6.

«Con il *Simposio*, l'etimologia della parola *philosophia*, “amore, desiderio di saggezza”, diventa il programma stesso della filosofia»³⁰, difatti:

«Si può riconoscere nelle sembianze di Eros non soltanto il filosofo, ma Socrate che, in apparenza, proprio come gli stolti non sapeva niente, ma che al tempo stesso era cosciente di non sapere niente: e dunque era diverso dagli stolti per il fatto di essere cosciente del suo non-sapere [...] Socrate, il filosofo, è dunque Eros: privato della saggezza, della bellezza, del bene, egli desidera, ama la saggezza, la bellezza, il bene. Egli è Eros e dunque è Desiderio, non un desiderio passivo e nostalgico, ma un desiderio impetuoso, degno di quel “pericoloso cacciatore” che è Eros»³¹.

Secondo Marion, dimenticando la questione dell'amore si è dimenticata l'origine della filosofia e del modo in cui essa opera. La filosofia, infatti, comprende solo nella misura in cui ama: amo comprendere, quindi amo per comprendere. Tale dimenticanza è dovuta all'aver considerato l'amore come una passione, come una modalità derivata, facoltativa del soggetto, definito esclusivamente tramite le facoltà razionali che esercita. Sono in quanto *Ego cogito*; sono esclusivamente in quanto ordine e misuro. Tutto ciò che è altro da questo ordinare e misurare ha un'importanza secondaria. Questa presa di posizione comporta pesanti conseguenze: «L'orizzonte dell'oggettività e la riduzione a un Io confinano la donazione nei limiti della manifestazione dell'oggettività fino a escludere la rivelazione di un Altro in quanto autenticamente tale»³².

La certezza che ottengo grazie alla formula *Ego cogito* è una certezza vana, perché dipende da ciò che io *cogito*, dunque dalla mia volontà pensante. Una certezza di questo tipo, per Marion, sarà sempre una certezza non in grado di rassicurarmi né di svolgere una funzione originaria, dipendendo dalla mia volontà «non potrà che essere contingente, derivata e quindi a me estranea»³³. Se sono io a produrre la mia certezza, questo atto non solo non mi rassicura, ma «mi spaventa mettendomi di fronte alla vanità in persona. A che serve la mia certezza se dipende ancora da me, se io non esisto che attraverso di me?»³⁴.

Per Marion,

«noi siamo in quanto ci scopriamo già sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica, che si tratti di amore od odio, infelicità o felicità, gioia o sofferenza, speranza o disperazione,

³⁰ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995; tr.it. di Elena Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?* Giulio Einaudi, Torino, 2010, p.48

³¹ *Ivi*, p. 46.

³² J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 22.

³³ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 123.

³⁴ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 27.

solitudine o comunione, e che mai possiamo pretendere, senza mentire a noi stessi, di raggiungere una neutralità erotica di fondo»³⁵.

L'uomo si rivela a se stesso attraverso la modalità originaria e radicale dell'erotico. Devono quindi essere radicalmente ripensate le *Meditazioni* per sostituire, all'*ego cogito*, l'*ego* che ama, perché io amo prima ancora di essere, perché sono solo in quanto sperimento l'amore³⁶. L'amante sostituisce alla ricerca della certezza quella della rassicurazione. Il soggetto non è in quanto pensa, ma in quanto ama. Le meditazioni metafisiche diventano così meditazioni erotiche:

«Bisogna, dunque, farla finita con ciò che produce la certezza degli oggetti del mondo – la *riduzione epistemica*, che delle cose conserva solo ciò che in essa resta ripetibile, permanente e come in pianta stabile sotto lo sguardo dell'anima. Bisogna prendere le distanze anche dalla *riduzione ontologica*, che della cosa mantiene solo il suo statuto di ente, per ricondurlo, infine, all'essere, o, eventualmente, per inquisirlo, fino a ravvisarvi l'essere stesso. Non resta, allora, che tentare una *terza riduzione*: perché io possa apparire come un fenomeno a pieno titolo, non basta che mi riconosca al pari di un oggetto certo, o come un ente propriamente essente; occorre, invece, che io mi riconosca quale fenomeno donato (cioè proveniente da una donazione, e, di conseguenza, adonato), in grado di assicurarsi come un dato libero dalla vanità»³⁷.

Come la donazione era già sempre all'opera nel dato, allo stesso modo noi siamo in quanto ci scopriamo già sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica: «L'uomo si rivela a se stesso attraverso la modalità originaria e radicale dell'erotico»³⁸.

Il dono in quanto fenomeno erotico consente a Marion di superare definitivamente la metafisica dell'essere mettendo al centro l'amore che produce e caratterizza l'essere. Deve perciò essere superata quella vanità ottenuta attraverso la prima certezza dell'*ego cogito*, una vanità assoluta, perché l'io non è conoscibile né definibile. Ma non solo questo. Per Marion una definizione dell'uomo è in se stessa pericolosa: «Definisce il "me", cioè l'oggetto che non è "io", ma, se si utilizza una definizione dell'uomo, cioè una definizione del "me", è per applicarla all'io. [...] Ma "io", appunto, non sono un oggetto!»³⁹.

Lo sviluppo della fenomenologia ripensa l'aporia della definizione dell'uomo, risultante dallo scarto tra "io" e "me", convertendo l'incapacità di superamento della scissione in una necessità di questa frattura. Questo scarto non si risolve più

³⁵ *Ivi*, p. 12.

³⁶ Su questo tema si veda A. Caillé, *Il Terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

³⁷ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 126.

³⁸ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p.12.

³⁹ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p.112.

in una definizione oggettivante la natura dell'io, bensì, assumendolo nella sua interezza, è in grado di indicarci l'origine *altra* dell'uomo stesso. Avendo l'io un'origine altra da sé, non è mai non riducibile a un oggetto.

Dato che e *Il fenomeno erotico* sono testi da mettere in dialogo tra loro: se in *Dato che* Marion mostra come “altro” possa fenomenalizzarsi, in un contesto di riduzione erotica è l'ego che ama che può far apparire altri⁴⁰, e dunque a rendere “altro” visibile. È esclusa così la logica della reciprocità: solo se l'*amant* si fa avanti per primo senza aspettarsi niente in cambio l'“altro” può manifestarsi. L'altrove da se verso cui protende la donazione nel dato è lo spingersi verso gli altri dell'io.

In *Dato che* la riflessione riguarda anzitutto il piano epistemologico, esprimendosi in un *dato* che si mostra. In questo quadro, il diritto a mostrarsi del fenomeno appartiene alla donazione. Nella donazione nulla di diritto è impossibile, nemmeno il nulla stesso, tutto si dà⁴¹. La donazione, tuttavia, non può che essere colta nella piega del dato, non in sé; a compierla non può che essere il dato stesso, che nel suo mostrarsi si affranca dalla donazione stessa. In questo movimento di risalita alla visibilità, il dato rappresenta la manifestazione di fatto del fenomeno. Il dato nella sua visibilità risulta così separato da qualsiasi relazione con il processo di donazione, che resta invisibile nella piega del dato stesso.

Ne *Il fenomeno erotico* accanto alla possibilità del darsi del dato esaminato in *Dato che*, incontriamo il fenomeno erotico, esito del fenomeno incrociato, *croisé*, dove l'amante si incrocia all'altro.

«Il fenomeno amoroso non si costituisce a partire dal polo dell'ego che sono io; sorge da sé incrociando in sé l'amante (io, che rinunzio allo status di *ego* autarchico e apporto la mia intuizione) e l'altro (lui, che impone il suo significato opponendo la sua distanza), il fenomeno

⁴⁰ Cfr. C. Canullo, *Dono e amore. Un percorso nella fenomenologia della donazione di J.-L. Marion*, in «*Firmana* (Quaderni di Teologia e Pastorale)», 32/33 (2003), n.2-3, pp.25-64.

⁴¹ Nel *niente* non avviene una sospensione della donazione, quanto piuttosto il *darsi* di un'assenza di senso. Per Marion il niente, il nulla, il vuoto non sono concetti-limite, bensì fenomeni contraddistinti da una specifica modalità di donazione, proprio perché anch'essi, come tutti i fenomeni, partecipano dell'orizzonte della *Gegebenheit*. Per Marion, quindi, anche chi intende negare la donazione, nel suo negarla non fa che confermarla: «Rinnegare la donazione non è possibile né fattibile – poiché il diniego, qualunque cosa rinneghi, implica esso stesso la sua propria donazione, nella misura in cui pretende di negare, contestare, opporre, in breve performare qui ed ora. Poiché solo un dato può rinnegare la donazione, esso la conferma mentre la contesta. Si dirà dunque: la si rinneghi quanto si vuole, mai si potrà far in modo che la donazione non dia e non si dia, perché il diniego dona già», *Dato che*, cit., p.71. Neppure del nulla possiamo quindi dire che non si dia. E in più, paradosso dei paradossi, si dà “di diritto” ma non può darsi di fatto. È una possibilità originaria questo darsi anche del nulla, che lascia intatta il modo in cui la realtà è resa a se stessa.

erotico appare non solo in comune a lui e a me, e senza un unico polo egoico, ma appare soltanto in questo incrociarsi»⁴².

Se la realtà non fosse originata da questo donarsi reciproco che è il fenomeno amoroso, essa sarebbe solo una realtà derivata, secondaria⁴³. La donazione non appartiene al soggetto costituente, anzi, il soggetto appartiene a un ordine originario da cui tutto si muove e da cui tutto ha inizio. La donazione non è possibilità, in quanto “poter dare” non ha niente a che fare con le possibilità che si aprono all'*ego* concreto. La donazione riguarda la possibilità pura dei fenomeni, non la possibilità concreta ed effettiva che si realizza attraverso il fenomeno incrociato.

Ne *Il fenomeno erotico*, la questione della donazione è ripensata a partire dal soggetto, dall'io che decide di amare per primo e che non esige reciprocità. Marion rielabora in una nuova luce quello che nella donazione sembrava sfuggire: l'individuazione dell'altro, non nella sua universalità e astrattezza ma nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro potrebbe fare. Nella riduzione erotica, il fenomeno a cui si giunge non è solo pensabile di diritto ma incontrabile di fatto.

Nel paragrafo successivo scenderemo più nei dettagli di questa analisi del fenomeno amoroso. In particolare, vedremo che il discorso fenomenologico *marionienne* include come suo momento essenziale, in un movimento che potremmo definire quasi dialettico, la tonalità emotiva dell'odio. La riduzione erotica che scaturisce dalla domanda: «Sono amato?» non è in grado di fornire alcuna rassicurazione a colui che la pone. L'incertezza che avevamo incontrato in regime di riduzione epistemica si incontra di nuovo in riduzione erotica. Nel succedersi e nell'approfondirsi delle meditazioni presenti ne *Il Fenomeno Erotico*, l'eros umano svela le sue contraddizioni e la sua essenziale limitatezza. Il soggetto sembra condannato a un'ennesima inquietudine, nella ricerca dell'infinita rassicurazione da parte dell'altro. L'odio di sé e l'odio per altri diventa un attraversamento necessario per riuscire a superare i limiti del soggetto cartesiano.

⁴² J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p.132.

⁴³ Sulla questione del rapporto tra effettività-realtà rimando a N. Reali, *Fino all'abbandono. L'eucarestia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova editrice, Roma 2001, pp. 219-241.

3. *Dall'odio per sé, all'odio per l'altro, all'altro che mi odia*

Marion si interroga sul bisogno di essere amati, di trovare l'amore in un altrove rispetto a sé, in un altrove che può assumere anche le tinte scure dell'odio e del rifiuto.

Come visto, a parere di Marion, la certezza che il soggetto tipico della filosofia moderna è in grado di raggiungere è una certezza vana, che attesta solo la sconfitta dell'ego a fondare se stesso. La domanda a cui l'*Ego cogito* non riesce a rispondere è: «A che scopo?», di fronte alla quale qualsiasi certezza e qualsiasi evidenza si infrangono. Nella riduzione erotica a questo interrogativo se ne sostituisce un altro: «Sono amato?». Non mi basta più la possibilità di essere per restare colui che sono, ho bisogno di essere amato, della possibilità erotica. Non posso che esistere secondo la possibilità di essere amato o che mi si possa amare: «nel mio essere, resisto all'assalto della vanità solo sotto la protezione di questo amore, o almeno della sua possibilità»⁴⁴.

Devo scoprimi, secondo Marion, come un fenomeno dato e donato privo di vanità. La domanda in grado di sostenere questo compito è: «Sono amato?», perché la sicurezza che ricerca l'ente dato e donato è la sicurezza che mette in opera la riduzione erotica. Tuttavia, come sottolinea Marion, potrebbe sollevarsi l'obiezione che la domanda ora al centro dipenda comunque dalla questione dell'essere, perché devo innanzitutto "essere" per sapere se sono o meno amato: «essere amato (o amabile) resterebbe il semplice correttivo ontico di un carattere ontologico più originale»⁴⁵. In realtà, a parere di Marion, questa obiezione è solo un sofisma che dà per acquisito ciò che deve essere mostrato – e cioè che il modo d'essere dell'*ego* possa ridursi al modo d'essere degli oggetti e degli enti del mondo e venire compreso a partire da se stesso. La certezza della mia esistenza prodotta dal mio proprio atto di pensiero è una

«certezza autistica e rassicurazione narcisistica di uno specchio che non guarda che un altro specchio, un vuoto che si ripete. Non ottengo altro che un'esistenza, e un'esistenza davvero desertica, puro prodotto di un dubbio iperbolico, senza intuizione, senza concetto e senza nome: un deserto, il fenomeno più povero che non sa dar altro che la sua stessa vacuità»⁴⁶.

L'io non può che «essere amato», questa è l'unica strada percorribile per resistere all'assalto della vanità, per edificare una certezza di cui mi possa importare qualcosa. Far fronte alla vanità significa quindi ottenere da altrove la giustificazione di essere, perché io non sono un ente ma sono in quanto amato.

⁴⁴ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 30.

⁴⁵ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 126.

⁴⁶ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 31.

Non più una certezza di sé attraverso di sé, ma una assicurazione proveniente da altrove. L'altrove anonimo mi assicura venendo a me, e rompe così l'autismo della certezza che deriva dal sé, mi espone e determina ciò che io sono attraverso questo per chi sono: «io non sono più perché lo voglio (o lo penso, o lo eseguo), ma perché sono voluto da altrove»⁴⁷.

Nel regno dell'altrove deve essere ripensato il concetto di spazio e tempo. Il tempo, anzitutto, perché posso decidere di continuare ad amare e a farmi amare, ma non posso decidere con un atto di volontà quando sarò amato. L'altrove mi impone il tempo dell'attesa, dove il tempo non passa, dove non si trova più un passato, un presente, un futuro se non in rapporto all'evento dell'essere amato. Finché questo non avviene nulla accade: «Nel tempo della riduzione erotica, non dura che l'attesa per la quale nulla accade»⁴⁸. In riduzione erotica cambia anche la percezione dello spazio, io sono solo là dove sono amato. Sono esattamente là dove la domanda «Sono amato?» mi colloca nello spazio:

«Per la prima volta un luogo diventa per me insostituibile, fisso, naturale, se si vuole, non il *qui* dove mi trovo come un ente che sussiste nel mondo e che non smette di spostarsi, ma il laggiù preciso e schedato in me, dove ricevo l'altrove, quindi, quello dal quale accetto di ritrovarmi rinchiuso in me, l'altrove stesso»⁴⁹.

Questo altrove tuttavia implica sia il bene sia il male: sono in quanto mi si vuole bene o male, in quanto posso essere accolto o meno, amato o odiato, e non solo da una persona, persino dalle cose inanimate ricevo un sentimento di amore o odio: il mondo può divenire inospitale, un paesaggio insopportabile, una musica ossessiva. Quindi il tentativo di sfuggire alla vanità della certezza solipsistica dell'io, che indicava nell'altrove l'unica possibilità di assicurazione, si rovescia nel suo opposto, nello scoprire che non sono amato.

Nessuno può affermare di non trovare differenza tra l'essere o meno amati, ed è la riduzione erotica ad aprire a questa differenza. Una differenza radicale, diversa da tutte le altre che diventano al suo cospetto indifferenti.

«La questione "Allora sono amato?", che vi si sostituisce in modo definitivo, non considera più l'essere e non si preoccupa più dell'esistenza. Essa mi introduce in un orizzonte dove il mio status di amato o odiato, in breve di amabile, non rinvia più a se stesso»⁵⁰.

⁴⁷ *Ivi*, p. 33.

⁴⁸ *Ivi*, p. 44.

⁴⁹ *Ivi*, p. 42.

⁵⁰ *Ivi*, p. 37.

Ricapitoliamo. Nella ricerca della certezza, l'io scopre di dipendere da se stesso. Questa scoperta rende tutto vano, essendo una certezza di cui poco mi importa. Per sfuggire a questo stato di disinteresse verso me stesso l'io protende verso l'altro da sé. Si aspetta così una rassicurazione che giunga dall'esterno e che porti l'io in esilio da se stesso. Questo altrove diverso da me da cui dipendo, questo altro per me mi esilia definitivamente fuori da me. Marion modifica perciò la formula cartesiana *Penso, dunque sono* in *Sono, quindi sono in assenza*. L'estraneità diventa quindi più intima a me di me stesso, vengo rassicurato di me solo a partire da un altrove. «In breve, la certezza può ricondurmi a me stesso, perché l'acquisisco per sottrazione, come un fenomeno povero, mentre la rassicurazione mi allontana da me stesso, perché apre in me la distanza di un altrove»⁵¹.

Potrei fuggire da questo esilio sostenendo che anche se nessuno mi rassicura di amarmi, almeno io, alla fine, mi amo davvero. Mi basto a me stesso, non sono condannato all'altrove, all'estraneità, perché alla domanda «Sono amato?» rispondo «Sì, io mi amo». Alla prova dei fatti, tuttavia, questa strada sembra essere ugualmente senza uscita. Difficile è trovare senso e significato alla formula «io amo me stesso», la difficoltà del linguaggio è indice di un'impossibilità di principio: «l'amore per sé si può sicuramente proclamare, ma non si può "performare"»⁵².

Sembra esserci come una necessità nel provare amore per se stessi, amare se stessi sembra essere il primo passo per amare tutto ciò di cui questo «me» diviene condizione di possibilità, o meglio, il centro: l'amore egoistico per se stessi in quanto fondamentale per provare amore verso gli altri.

L'inganno principale di questa prospettiva sta nel fatto che io non basto a me stesso, perché altrimenti dovrei sdoppiarmi in un me e in un altrove, in due me diversi, perché solo un altro diverso da me può salvarmi dalla vanità della certezza dell'io. Col pensiero posso scavare un solco fra me e me, ma questo artificio non può che crollare di fronte alla domanda «sono amato da altrove?».

Non può essere l'io ad amare se stesso, pena il finire in quella stessa vanità da cui cercava di fuggire. Amare richiede la distanza, richiede un altrove effettivo: «Non posso quindi amare me stesso, salvo fuorviarmi nella sciocca illusione di immaginare il mio proprio altrove»⁵³. Per poter essere devo voler essere, e per voler essere devo amare essere. Posso amar-essere solo se ottengo una risposta positiva alla domanda: «Sono amato?». È questa domanda a screditare la

⁵¹ *Ivi*, p. 55.

⁵² *Ivi*, p. 59.

⁵³ *Ivi*, p. 62.

possibilità di essere autosufficienti amando se stessi, perché la risposta non è in grado di rassicurarmi contro l'inutilità di questo amore provato per se stessi.

Chi rivendica di amare se stesso infinitamente s'imbatte nell'odio per se stesso. In questa decisione di amare me stesso ho coscienza di non meritare un amore infinito, perché io stesso sono un essere finito che «trabocca, gronda e trasuda finitezza»⁵⁴. Chi si accontenterebbe, chi si soddisferebbe, si chiede Marion, di un amore così?

Ma c'è di più. Se davvero fossi in grado di amare me stesso di un amore infinito non sentirei nemmeno l'esigenza di pormi la domanda: «Sono amato da altrove?» e nemmeno «A quale scopo?». Mi amerei di un lungo e tranquillo possesso, scrive Marion, senza fine e senza coscienza. L'infinitezza non ha bisogno di una rassicurazione da un'altrove. La coscienza interviene e si pone la domanda quando sa che non può essere sufficiente a se stessa. Per amare me stesso devo ammettere di essere un ente radicalmente finito che ha bisogno di essere amato da altrove. Ho coscienza di non esser mai riuscito a ottenere un simile amore per me stesso, perché so esattamente di non poterlo provare da solo. Nel proclamare che mi amo infinitamente attesto la distanza fra l'amore che chiedo e la mia incapacità di ottenerlo.

Questa dinamica non può che condurre all'odio di se stessi, perché nel momento stesso in cui rivendico di amare me stesso, sento in me il risentimento per non riuscirci. Non posso che odiarmi: «L'ipotesi dell'odio di sé come tonalità affettiva fondamentale dell'ego in riduzione erotica, si impone come conseguenza diretta dell'impossibilità, tanto logica quanto effettiva, dell'amore di sé»⁵⁵.

L'impossibilità di un amore di sé porta a pensare di star pagando per un'ingiustizia originaria alla condizione umana. Rivendicare che non posso amare di un amore infinito me stesso implica un'insoddisfazione originaria di sé. Sono, infatti, in palese contraddizione: rivendico di amare me stesso pretendendo, in quanto finitezza radicale, di essere in grado di un amore infinito. L'ingiustizia è inevitabile, perché si cerca una rassicurazione infinita dal mio io, che in quanto finito, mai potrà concedermela. Più motivi conducono così a odiare se stessi: il disprezzo provato, l'ingiustizia per la situazione vissuta, l'incapacità di amarmi. Tutti coloro che accedono alla riduzione erotica sperimentano l'odio di sé.

All'odio di sé segue l'indifferenza. Devo rinunciare ad amare me stesso di un amore autonomo. Non c'è nulla da amare, perché neppure io riesco a farmi amare da altrove e ad amarmi da me. Tuttavia, questa sospensione della

⁵⁴ *Ivi*, p. 70.

⁵⁵ *Ivi*, p. 72.

riduzione erotica non basta ad assorbire l'odio per il sé provato. L'odio per sé rinvia alla domanda «Sono amato da altrove?». Essendo questo un rinvio costante, l'odio di sé sfocia inevitabilmente nell'odio per l'altro. L'odio di sé chiederà giustizia, perché ciò che ho distrutto in me – la rivendicazione dell'amore – non può trionfare in un'altra persona. Nessuno ha il diritto di essere amato se io non lo sono e non lo posso essere. Se io non lo merito, nessuno lo merita.

Entra in scena l'altro, ed entra in scena transitando dall'odio di sé all'odio per l'altro da sé. L'altro «si offre sempre, anzitutto, come colui che amo maggiormente odiare, dato che mi dispensa, almeno in parte, dal tenere per me solo il mio odio di me»⁵⁶. L'altro non lo amo e lo conosco solo perché lo odio.

A questo altro a cui mi rivolgo, e che odio, chiedo di amarmi, di amare me. Gli rivolgo la mia richiesta di amore, di essere il mio altrove, in modo irragionevole e assurdo. Incontro questo altro come odiabile dopo di me, e faccio questa richiesta senza speranza, perché, afferma Marion⁵⁷, in base al principio che l'odio riceve in cambio odio, chiedo di essere amato da colui che non potrà che rifiutarmelo. L'altro deve compiere la funzione di liberarmi dall'odio che provo per me stesso, a lui attribuisco il compito di amare me malgrado l'odio che provo per me. Quest'altro è un fenomeno paradossale, deve amarmi perché lo odio. Il paradosso ha, tuttavia, origine in me stesso, l'odio che provo per me che era scaturito dalla riduzione erotica.

Oltretutto, questo altro che deve compiere questo compito impossibile non può che odiarmi, perché mi rispecchia perfettamente, anche lui pratica l'odio per sé, e pretende amore dall'altro. L'altro è uno specchio⁵⁸ fedele di me stesso, cerca in me quell'amore che io non posso dargli e che quindi lo porta a odiarmi. «Questo primo altro che mi appare anzitutto proprio sotto le spoglie di colui che mi odia, non può quasi far altro che opporre un netto rifiuto alla mia domanda di amarmi. Deve finire per odiarmi»⁵⁹. Il suo odio è la conferma che l'incapacità di amare me non è solo una mia peculiarità, ma è una condizione inevitabile, è un'impotenza terza, ripetibile in ciascuno. La rivendicazione di amare me stesso mi conduce a farmi odiare.

Questo amore contraddittorio di me apre un varco all'altro. Lo incontro come colui che dovrebbe amarmi e che non può che odiarmi. L'altro diventa effettivo odiandomi, lo sperimento non come un amore, ma come qualcosa di provocato

⁵⁶ *Ivi*, p. 78.

⁵⁷ *Ivi*, p. 79.

⁵⁸ Sul tema dell'identità-specchio rimando a A. Fabris, *Identität und Kommunikation in «Filozofija i društvo»*, XXVI (2), 2015, pp.315-324.

⁵⁹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 80.

dalla mia stessa pretesa di farmi amare, pretesa che scaturiva dall'odio. La risposta definitiva alla domanda «Sono amato da altrove?» sarà: «Ciò che ti giunge da altrove ti odia».

Il cerchio⁶⁰ si chiude: odio l'altro e gli altri tutti, confermando così quanto fosse ottusa la pretesa di farsi amare. Pretendo di amare me stesso, ma da questa pretesa risulta solamente l'odio di tutti per tutti e di ciascuno per sé. Se esigo di amarmi e di farmi amare, alla fine odio e mi faccio odiare. Ogni amore che comincia con un amore di ognuno per sé giunge, prima all'odio di sé, poi all'odio dell'altro. Il punto di partenza mi conduce inevitabilmente, passo dopo passo, a questa deriva. Devo quindi cambiare punto di partenza, per poter superare la dinamica dell'odiare se stessi-odiare gli altri che la riduzione erotica aveva innescato.

4. *Spostamento del centro di gravità: l'io si fa avanti per primo*

Il percorso fin qui descritto da Marion porta inevitabilmente a un'aporìa. Dalla domanda «Sono amato?» segue necessariamente l'odio di sé e verso gli altri. La stessa possibilità di rassicurazione venuta da altrove, che permetteva di superare la vanità dell'io penso, sembra così naufragare.

Marion presenta una domanda più radicale e ben più originaria: «Posso amare, io per primo?». Solo questo ripensamento della domanda mi renderà «come un amante che si dà piuttosto che come un amato che si avvale del *do ut des*»⁶¹.

A parere di Marion, solamente radicalizzando la riduzione erotica nel modo suddetto, si può superare definitivamente la vanità dell'io. L'amante che ama per primo e ama senza pretendere reciprocità ha il privilegio di non perdere nulla, neppure se non si ritrova amato, perché:

«Donare a fondo perduto, lungi dal distruggerlo o dall'impoverirlo, attesta ancor più nettamente il suo privilegio regale: più dona, più perde e più disperde, meno perde se stesso, perché l'abbandono e la perdita definiscono il carattere unico, distintivo e inalienabile dell'amare. [...] Amare supera l'essere di un eccesso che non ha alcun paragone con lui, poiché non riconosce alcun contrario né alcun rovescio di sé»⁶².

⁶⁰ In Italia è stato Enzo Paci a esplorare questa tematica. Cfr. E. Paci, *Angoscia e fenomenologia dell'eros*, «Aut-Aut», n. 24, 1954, pp. 468-485; Id., *Per una fenomenologia dell'eros*, «Aut-Aut», n. 214-215, 1986, pp. 3-20. In questi due articoli, Paci considera il rischio insito nell'apertura offerta dall'esperienza erotica: se da una parte diventa autentica possibilità di uscita da sé, dall'altra può diventare totale incapacità di trascendersi, volontà di prevaricare l'altro, conoscendo solo l'amore egoistico per se stessi.

⁶¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 91.

⁶² *Ivi*, p.92.

L'amore non trova alcuna ragione, se non quella fornitami dall'altrove amato, che diviene così il fuoco del proprio amore, il motivo che l'amante ha per amare. Nel farsi avanti per primo si manifesta il fenomeno saturo. Questo modo di darsi agli altri senza pretendere reciprocità e amando per primo diventa ne *Il fenomeno erotico* una scelta consapevole e non più totale passività come accadeva nel fenomeno saturo analizzato in *Dato che*. Il presentarsi dell'altro – fenomeno saturo – diventa fenomeno erotico. L'io perde il ruolo di unico polo, di centro assoluto da cui tutto si dirama. Il soggetto è liberato da quella vana certezza che lo conduceva solo all'indifferenza verso se e gli altri.

La decisione di amare per primo non è una decisione narcisistica, l'ego non è più l'unico agente. Questa decisione non riguarda solo me, ma mette in gioco fin dal principio un altro da amare. Non è un amare sé poiché non è quell'amore egoistico che abbiamo visto originarsi dalla domanda «Sono amato?» e che sfociava nell'odio per gli altri. L'io che ama per primo ha già sofferto la frattura con l'altro in una distanza non colmabile, ha sofferto per l'odio che ha provato per se stesso e per essersi scoperto odiato anche dall'altro da sé.

La domanda «Posso amare io per primo?» sposta la questione dall'amore ricevuto all'amore donato. La sicurezza che l'ego raggiunge non dipende più dall'essere ma dall'esistere in quanto amante. L'amore si distingue così dalle semplici pulsioni, che hanno a che fare con la gelosia, il possesso, l'esclusività. L'amore è inclusivo, non esclusivo, perché include l'altro a pieno titolo. L'amore è autentico quanto più riesce a esporsi all'altro. L'ego raggiunge così la sicurezza in grado di metterlo al riparo da ogni vanità.

Marion porta a compimento questa fenomenologia del «farsi avanti»⁶³ con un terzo e ultimo passaggio, l'amore di Dio. Dio pratica la riduzione erotica in quanto ama al nostro stesso modo ma con una differenza infinita. Quando Dio ama «ama semplicemente infinitamente meglio di noi. Ama alla perfezione, senza un difetto, senza un errore, dal principio alla fine. Lui ama per primo e per ultimo»⁶⁴. Possiamo amare per primi perché Dio ci ha amato per primo, egli si definisce nel modo più esaustivo solo e unicamente attraverso l'amore, e ama di un amore infinito e perfetto, di quell'amore che prova l'uomo: «Perché stupirsi – se tra Dio e gli uomini regna la più radicale equivocità in tutto tranne che nell'amore?»⁶⁵. Dio è il nome dell'altrove che si apre all'interno del sé e che impedisce al sé di odiarsi a partire dal sé. Dio è quell'altrove che rende possibile l'amore e l'essere amati.

⁶³ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 106.

⁶⁴ *Ivi*, p. 283.

⁶⁵ J.-L. Marion, *Il visibile e il rilevato*, cit., p. 129.

L'io scopre, pertanto, nel suo slancio, nel suo amare per primo, che questo farsi avanti non gli appartiene, perché l'altro da me aveva già cominciato a farsi amante ben prima di me. Accede alla riduzione erotica perché un altro amante lo aveva preceduto e da lì lo chiamava in silenzio. Si tratta di quella chiamata che già aveva interpellato l'adonato, è quella chiamata da cui mi ricevo e «che mi consegna a me stesso, prima di donarmi qualunque cosa»⁶⁶. Sono perché sono stato convocato a essere da una chiamata convocante.

In conclusione, la questione dell'amore diviene il tema privilegiato della fenomenologia *marionienne*. Nel tentativo di restituire «all'amore la dignità di un concetto»⁶⁷, Marion si impegna a superare la tradizionale opposizione tra ragione e «cuore», sentimento e conoscenza, razionale e irrazionale.

Per realizzare questo intento, Marion ritiene necessario stabilire l'equivalenza tra mostrarsi e darsi, secondo il principio ultimo che il fenomeno «non si mostra che in quanto si dà»⁶⁸. Altrettanto necessaria in questo disegno è la traduzione di *Gegebenheit* con *donation*, con cui si esprime ad un tempo sia la datità del dato sia la sua donazione. Ma vi è di più. Con la scelta di *donnè* Marion enfatizza il momento del semplice darsi del dato, che non è preceduto da niente, se non dalla sua stessa apparizione a partire da sé; il fenomeno accade senza altro principio al di là di se stesso. Come sottolinea Rosaria Caldarone: «Nel *Dato che*, dunque, ciò che viene esposto è il "dato" affrancato dall'istanza dell'essere che materialmente non viene più mostrato»⁶⁹.

Analogamente, in italiano la traduzione corretta non è «donato» ma «datità» perché altrimenti ciò che è invisibile, la donazione, sarebbe trascinata nel regno della visibilità, disattendendo così alla sua stessa natura. Ciò che deve essere mantenuto è il senso attribuito da Marion alla formula «*Étant donné*» che, come leggiamo nelle *Risposte preliminari*⁷⁰, non equivale ad un sostantivo, «l'ente donato», ma ad un verbo ausiliare, «*étant*», che mette in opera il verbo *dare*. La formula *essendo dato* segna di fatto l'irrevocabile compiutezza del dato: quel che è dato è dato e nasconde tra le sue pieghe il processo di donazione. L'ambiguità associata alla donazione conduce alla sua stessa definizione come piega del dato. Il paradosso della donazione consiste proprio in questa asimmetria della piega: il dato, uscito dal processo della donazione, appare, ma lascia nascosta la donazione stessa. La traduzione italiana «dato che» rende invisibile, ma grammaticalmente implicito, il verbo essere e dice così il rendersi invisibile

⁶⁶ J.-L. Marion, *Dato che*, cit., p. 329.

⁶⁷ *Ivi*, p. 395.

⁶⁸ *Ivi*, p. 214.

⁶⁹ *Ivi*, p. XXXI.

⁷⁰ *Ivi*, pp. XXXVII-XLIII.

dell'essere nel dato e della donazione nella piega del darsi. La donazione articola razionalmente i concetti che descrivono il fenomeno come ciò che *si manifesta* come il darsi del dato.

L'apparentamento del fenomeno erotico al dato avviene anzitutto attraverso un preciso passaggio condensato da Marion in chiusura di *Dato che*, dove il filosofo afferma che ricevere altri equivale a ricevere un dato. Quando altri si mostra, si tratta di un adonato che si dona a un altro donato: inizialmente come un dato comune (un fenomeno dato), in seguito come un adonato (al quale si danno dei dati). L'adonato si dà anzitutto in quanto, come ogni fenomeno, risente dal dato, e successivamente si dà poiché esso solo può e deve rispondere, di ritorno, ai dati.

L'accostamento del fenomeno erotico al darsi del dato consente così a Marion di indirizzare la riflessione sull'amore all'interno dell'ambito intellegibile stesso, ponendosi oltre il conflitto tra amore e ragione. Da un punto di vista fenomenologico l'amore è dato, ed è dato come qualcosa che accade, che appare, che ci affetta. Nessun fenomeno può apparire senza giungermi, senza arrivare presso di me, toccandomi a titolo di evento che modifica il mio campo.

L'amore non è un fenomeno neutro, inoffensivo e sottomesso; esso produce la differenza grazie al suo solo giungere. Esso arriva sul modello di ciò che diventa indubitabile, nella stessa misura in cui esso si propone, si pone, dunque si dà. Il fenomeno erotico mi arriva perché io ne venga a conoscenza.

Il concetto di amore si distingue dagli altri concetti per l'attitudine a pensare ciò che si ritiene irrazionale: le vicende amorose come tali, seguendo una razionalità che deriva dall'amore stesso. L'amore rientra nell'ambito di una razionalità *erotica*⁷¹. Marion riscatta in questo modo il ruolo dell'amore all'interno della filosofia. La filosofia può dirsi filosofia solo in quanto "amore della saggezza", visto che per arrivare a comprendere si deve anzitutto desiderarlo. Lo stupore di non comprendere, così come il timore di non comprendere, segna un'apertura verso la saggezza. Per Marion la filosofia comprende solo nella misura in cui ama. Per giungere alla verità, si deve desiderarla e quindi amarla. L'amore quindi non si oppone alla ragione, bensì è la leva che ci consente di giungere alla conoscenza, è quell'accadere che ci pungola verso di essa.

⁷¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 10.