



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ROSA MARIA LUPO

L'altro a fianco e la distensione del tempo

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 163-175

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.54

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'altro a fianco e la distensione del tempo

Rosa Maria Lupo

Durante la sua ultima lezione palermitana, sollecitato a discutere la propria prospettiva decostruttiva del cristianesimo, Jean-Luc Nancy dichiara che il concetto di postsecolarismo è “malsano”, perché introduce l'idea di un essere dopo – e dunque di un potere ormai anche considerare superati – quei tratti positivi che caratterizzano il secolarismo. Visto nelle istanze secondo le quali si genera, il processo di secolarizzazione consegna all'uomo la possibilità di affrancarsi da tutti quei valori affermati dogmaticamente e, quindi, in modo violento.¹ A questo tipo di dinamica di imposizione dei propri contenuti cede, nel corso della sua storia, anche la religione cristiana che, in tal modo, copre lo stesso messaggio di cui vuole essere portatrice: l'apertura all'alterità umana tramite l'apertura all'alterità divina nella formazione di un “umanesimo” assolutamente alternativo rispetto a quello di cui, invece, la cultura pagana è espressione.

Nancy osserva con precisione che dietro la questione della religione c'è sempre, infatti, la questione dell'uomo o, piuttosto, «la questione dell'umanesimo», con tutti i rischi che ciò implica o ha in passato implicato. Ogni religione determina, cioè, immagini e modelli dell'uomo e della relazione uomo-divino/sacro che, storicamente, hanno comportato anche visioni, per così dire, minoritarie dell'uomo che si è visto privato della libertà o della dignità di essere libero e responsabile della propria esistenza.² Sono questi modelli minoritari che, ad esempio, emergono in quelle visioni del rapporto uomo-Dio in termini

1. In questa chiave la secolarizzazione indica, come è ben evidenziato ad esempio da Charles Taylor nel suo corposo volume *L'età secolare*, il momento in cui la religione diviene da fatto pubblico fatto privato, in quanto attiene la libera scelta dell'individuo (cfr. TAYLOR 2009, 11-38). Nancy tiene fermo questo significato del secolare, affermando la necessità che questa istanza in positivo, in favore dell'uomo e della sua libertà, resti intatta e non sia bandita da forme di superamento tali che cedono al rischio di rifare della religione un sistema di credenze imposto dal contesto socio-politico e culturale con la funzione di uno strumento di controllo della ragione.

2. Sulla base di questi rischi Nancy nota che «[i]l ritorno della religione o il ritorno ad essa non potrebbe che aggravare [...] il suo stato già critico e, così, i pericoli che sempre rischia di far correre al pensiero, al diritto, alla libertà e alla dignità degli uomini» (NANCY 2007, 7-8).

di servo-padrone che negano e mistificano la lezione sull'uomo che il cristianesimo, nella sua originaria apertura al mondo nel mondo e per il mondo, di contro introduce secondo il suo «movimento di distensione» corrispondente alla «costituzione di un soggetto in apertura e in distensione da sé».³

La visione diversa dell'esistenza umana che il cristianesimo lascia esplodere all'interno della società, della politica, della cultura del mondo pagano si lega strettamente ad un modo nuovo di percepire il tempo. Nancy coglie con puntualità il nesso che lega l'umanesimo – ossia la visione dell'uomo – del cristianesimo con la concezione del tempo che l'evento kenotico sconvolge. L'esistenza umana subisce un processo quasi di scomposizione e ricostituzione a partire dal differente rapporto che essa, nel cristianesimo, istaura con il tempo. Per dirla con le parole di Giorgio Agamben, che a mio avviso si muove sullo stesso registro interpretativo di Nancy, l'apertura originaria del cristianesimo comporta una «trasformazione qualitativa del tempo vissuto».⁴ Al cristiano si richiede di vivere il tempo dell'al di qua non in relazione al tempo apocalittico, bensì nella sua possibilità di legarsi in modo fecondo, ossia divenendo *operoso*, al tempo messianico. Quest'ultimo non è il tempo della fine, ma è il «tempo che si contrae e comincia a finire».⁵ È quell'intervallo, sospeso nella presenza di ogni istante, che non dice la fine, ma che insiste su ciò che sta in mezzo fra il tempo stesso e la sua fine, in quanto attraversato e «diviso dalla cesura dell'evento messianico»,⁶ costituito dall'incarnazione del Cristo e dalla sua resurrezione. Il tempo dell'al di qua è il tempo mondano, proprio perché si dispiega fra ciò che è finito e ciò che non è ancora, fra il prima, in quanto quel tempo ormai passato in cui vige la logica della morte come ciò che chiude alla vita, e il dopo, quando, alla fine di ogni tempo storico, la vita non conoscerà più tempo, perché non sarà più secondo il ritmo del mutamento, della trasformazione, della caducità, della malattia.⁷

3. NANCY 2007, 208.

4. AGAMBEN 2010, 7.

5. AGAMBEN 2010, 9.

6. AGAMBEN 2010, 9.

7. La prospettiva della vita eterna introdotta dal cristianesimo è, infatti, secondo Nancy, il modo in cui la vita viene «salvata» perché sottratta «al tempo nel corso stesso del tempo», ossia resa in qualche modo incorruttibile, nella misura in cui, pur attraversando il tempo e lo spazio della terra, essa è già destinata ad una dimensione

Questo tempo mediano è un «tempo che resta» e che apre l'uomo a se stesso, in quanto «implica una trasformazione integrale di noi stessi e del nostro modo di vivere».⁸ È un tempo della *distensione* in quanto è come un'occasione, una possibilità contro il rischio che il tempo della terra sia vano, inutile, sterile, inattivo se considerato dall'ottica del tempo della fine. Perché preoccuparsi di ciò che è penultimo, perché spendersi nel tempo dell'ora se tanto dopo ci sarà una fine? Il tempo della distensione mette fra parentesi questa domanda, evita la sconfitta rassegnata dell'uomo al destino della sua finitezza. Il tempo della distensione fa, quindi, *epoché* della caducità come condizione di sterilità e rilancia, piuttosto, la finitezza come orizzonte dentro cui il finito conquista il senso di una scommessa, di un fare, di un agire, di un essere malgrado la fine, segnando una traccia, lasciando un segno che insiste sulla presenza dell'ora, che è comunque tempo e non sospensione o assenza di un tempo, per fare e per vivere. È nell'ora che ci si apre agli altri, che ci si prende cura dell'uomo e della sua esistenza. In un cristianesimo decostruito e liberato dall'opposizione fra al di qua e al di là, tra tempo ed eterno, fra immanenza e trascendenza, si affaccia un *altro* tempo, un tempo nuovo, un ritmo della diversità: si tratta di un tempo d'azione che rivendica la propria densità e consistenza ontologica, la propria durata (la propria distensione appunto) come tempo del non ancora, ossia come tempo in cui, non essendo ancora il dopo, si è comunque *ancora*, perché questo tempo *ci* resta, resta a noi, consegnato integralmente alla nostra esistenza, alla nostra capacità di viverlo nel nostro fare esperienza del tempo *hic et nunc*, del tempo in ogni suo ora. Il tempo della distensione, per esprimerci nel lessico musicale a cui Nancy presta non di rado la sua voce, è il tempo del *preludio* o forse ancora meglio dell'*intermezzo*, che introduce e chiede una sua netta autonomia rispetto all'atto successivo o all'opera (nel caso del preludio) che esso anticipa.⁹ È un tempo che reclama la sua

in cui non c'è più tempo, ma solo vita, appunto perché non c'è la possibilità della morte, che è implicita nel tempo, ma solo vita. La vita del cristiano è, quindi, una vita che nel tempo è già oltre il tempo: «Mentre la vita dell'uomo antico era una vita che si misurava attraverso il suo tempo, e quella delle altre culture era una vita in relazione costante con la vita dei morti, la vita cristiana vive nel tempo al fuori del tempo» (NANCY 2012, 37).

8. AGAMBEN 2010, 11.

9. Nell'opera lirica il preludio assume la funzione di intermezzo. La forma operistica

dignità nel suo essere esattamente ciò che dice di essere, il tempo del non ancora e di questo ancora che resta. Un tempo *dell'ascolto* – nella suggestione del titolo di uno dei volumi del filosofo francese – in quanto un tempo in cui si ascolta, ci si mette *in ascolto* degli altri, secondo il ritmo di una presenza (della presenza) altrui che è “mobile”, che si comporta come ciò che «vibra dell'andare-e-venire fra la sorgente e l'orecchio attraverso lo spazio aperto: presenza di presenza».¹⁰

A partire da questa rideterminazione del tempo, il cristianesimo si dischiude in origine esso stesso come una distensione, come un essere aperti a, un essere posti con: «[I]l cristianesimo è in se stesso, essenzialmente, il movimento della propria distensione».¹¹ Questa distensione è un'opera di decostruzione di sé che il cristianesimo intraprende nel momento in cui annulla, scavandola, la rigida opposizione fra l'atemporale dell'eterno e il temporale della storia, frapponendo nel tempo dell'origine il tempo dell'uomo. In questo tempo frapposto e conquistato, messo in mezzo e salvato dallo schiacciamento fra gli estremi dell'origine e della fine – entrambi casi di intervento del divino che istituisce e abolisce il tempo – all'uomo è detto di operare, aprendosi agli altri: «[I]l cristianesimo è originariamente decostruttore, perché fin da subito si riferisce alla propria origine come a un intervallo, a un battito, a un gioco, a un'apertura nell'origine».¹² Scavare nell'origine significa, appunto, invertire l'ordine del tempo, fare del tempo l'orizzonte di ogni possibilità, di ogni nuovo inizio in direzione dell'altro, in distensione verso l'altro, assecondando la possibilità di rendere nell'umano quel «con-essere» che accade a livello divino fra Padre e Figlio nella loro *homoousia*, nella loro consustanzialità, «comunità di essere e di sostanza», dove la condivisione dell'essenza, dell'*ousia*, non è mai la soppressione di una differenza comunque irriducibile fra sé ed altro da sé. È, infatti, proprio l'eliminazione di questo scarto che, spiega Nancy, sta alla radice del peccato originario, della *hybris* umana nel suo annullare la distanza

dell'intermezzo, che compare soprattutto nel melodramma ottocentesco e novecentesco, ha la sua origine nell'*entr'acte* da cui eredita proprio il ruolo dello stare in mezzo fra due atti, introducendo l'atto seguente. Il tempo della distensione prelude all'eterno, come tempo intermedio fra la nascita e l'eternità, saltando la morte, che funge da pausa, ma non da chiusura.

10. NANCY 2004, 26.

11. NANCY 2007, 208.

12. NANCY 2007, 208.

fra sé e l'Altro da sé, facendo di sé un dio: «Il peccatore non è tanto colui che infrange la Legge quanto colui che rivolge verso di sé il senso che era orientato verso l'altro o verso Dio». ¹³ La chiusura del cristianesimo, la sua decadenza è, quindi, proprio questa contrazione del sé, che non si dischiude ad altro, non si distende in pro-tensione verso l'alterità, ma resta prigioniero di una logica dell'individualità nell'affermazione della propria egoità. Decostruire il cristianesimo o, più propriamente, liberarne il potenziale decostruttore significa, allora, liberare l'egoità del sé dal proprio limite, distenderla, dischiuderla ad altro. In concreto, ciò significa invertire, ad esempio, la mentalità del fariseo che mette in mostra la sua generosità verso l'altro come un mezzo per affermare la propria grandezza e potenza, chiudendosi così ad un vero incontro con l'altro. L'essenza del peccato emerge quando il sé non si mette a servizio dell'altro, mentre fa dell'altro uno strumento a servizio del proprio sé: impone la sua ipseità sull'altro. Apparentemente aperta, l'ipseità resta chiusa e impermeabile nel contatto del tutto superficiale con l'altro. È proprio questa chiusura, sottolinea Nancy, la condizione stessa del peccato:

Questo rivolgimento del senso su di sé fa appunto *emergere il sé*, il se stesso, il sé che si riferisce a sé, non disteso e non aperto all'altro. Questo non è soltanto l'indice della condizione del peccato, ma la condizione stessa. Sarebbe impossibile ripercorrere tutti i testi nei quali la tradizione occidentale ha indicato il male come l'egoità o l'egoismo, come il sé che si riferisce a sé. In una certa maniera, quindi, il peccato è la chiusura, mentre la santità è l'apertura. La santità non è (d'altronde è questo che il cristianesimo intende come sostituzione della Legge antica con la nuova) l'osservanza della Legge, ma l'apertura a ciò che è rivolto alla fede, l'apertura all'annuncio, alla parola dell'altro. ¹⁴

Vi è, dunque, un messaggio fortemente etico che trapela dalle maglie della decostruzione del cristianesimo proposta da Nancy. Ciò che egli rilancia quasi con prepotenza nella proposta di un cristianesimo decostruito è l'istanza umana, la tensione all'uomo che si esprime per intero nella kenosi, nel farsi carne di Dio, nel suo darsi come uomo fra gli uomini nel tempo mediano, fra l'origine e la fine dei tempi,

13. NANCY 2007, 215.

14. NANCY 2007, 215.

comparendo a tutti gli effetti come un evento storico, ossia un fatto che incide nella storia, che separa il prima e il poi all'interno dello stesso tempo della storia dell'uomo.

Il farsi presente del divino nell'umano è un gesto di estrema tensione verso l'umano da parte del divino che interpella l'uomo ad essere fino in fondo uomo, ad esporsi all'umanità, a se stesso nell'esporsi agli altri uomini, fuoriuscendo da sé per ritrovarsi nell'altro, per riconquistare il proprio sé nell'essere con l'altro: «Il Dio-vivente è quindi colui che si espone come vita dell'appropriazione-disappropriazione che porta al di là di sé». ¹⁵ È questa apertura del sé a sé a costituire, quindi, quell'essenza nascosta, perché ormai dimenticata, che la decostruzione del cristianesimo deve sprigionare nuovamente. Decostruire vuol dire restituire alla sua dischiusura, alla sua distensione temporale originaria quel farsi presenza del divino nell'umano con il suo scriversi nella storia degli uomini. Vuol dire focalizzare il significato "umano" della kenosi, il suo carattere "tensionale" verso l'uomo e, dunque, in generale verso l'alterità, contro quella chiusura che si è verificata nel corso della storia della religione cristiana, quando questa ha cominciato a rimanere imbrigliata e schiacciata dallo slancio dell'uomo verso il divino in un movimento ascensionale in cui per vedere il divino si è perso di vista l'umano.

Decostruire il cristianesimo significa, pertanto, nel suggerimento di Nancy, agire su tre fronti: rideterminare qualitativamente il tempo così da riappropriarsene in modo operoso; avviare una metamorfosi del sé ricollocandolo in un orizzonte di apertura e di distensione verso l'alterità; rimettersi all'ascolto dell'annuncio rivolto all'uomo da parte del divino che si fa vita nel suo interpellare l'uomo, entrando in dialogo con lui e dispiegandosi in suo favore. È questa triplice indicazione che consente a Nancy di declinare la decostruzione ben oltre la forma del superamento nietzschiano del religioso o della critica heideggeriana al pensiero di tipo onto-teologico, di cui pure il filosofo francese fa sua la lezione proprio in vista del lavoro di decostruzione. ¹⁶ Nancy,

15. NANCY 2007, 216.

16. La chiusura che si consuma entro il cristianesimo come chiusura del sé in se stesso, nella sua autoreferenzialità ricalca per Nancy lo stesso tipo di chiusura autoreferenziale di tipo ontico che si produce nella metafisica onto-teologica, stando almeno all'esegesi heideggeriana. La chiusura del cristianesimo è l'esaurimento della sua forza attiva,

in sostanza, rivendica un cristianesimo che abbatte la distinzione fra umano e divino, perché divino è già l'uomo; avere cura delle "cose divine" non può che significare, allora, avere cura delle "cose umane", dell'alterità dell'uomo che mi è accanto. Ciò che la decostruzione abolisce è l'annuncio nei termini di una previsione o di una promessa.¹⁷ Non ci sono né previsioni né promesse. Ciò non solo perché il tempo della distensione pretende che a valere sia l'ora e non il dopo, sia l'intervallo fra l'origine e la fine, ma anche e soprattutto perché rimandare ad un dopo la promessa di una salvezza significa già cristallizzare la vita dell'ora come una dimensione di condanna, in cui irrimediabilmente all'immanente si oppone il trascendente, alla perdizione del temporale

della sua istanza umana, così come la chiusura della metafisica nel suo compimento è l'esaurimento dell'anelito della ragione ad andare oltre i limiti imposti da un sapere controllato e misurato, tenuto stretto nelle maglie del finito, inteso come la totalità dell'ente autofondata perché fondantesi su un primo ente sommo che, in quanto ente, è parte della totalità, sebbene posto come al di là, oltre ciò che è chiamato a giustificare: «[L]a metafisica», nel senso che hanno dato a questo termine prima Nietzsche e poi Heidegger, definisce la rappresentazione dell'essere in quanto ente e in quanto ente presente. Così essa istituisce al di là del mondo una presenza fondatrice e garante [...]. Questa istituzione consolida e rinchiude l'ente sul suo carattere ontico: tutto – letteralmente e propriamente *tutto* – si gioca nel reciproco rinvio dei due registri dell'ente o della presenza: l'"immanente" e il "trascendente", il "quaggiù" e l'"aldilà", il "sensibile" e l'"intelligibile", l'"apparenza" e la "realtà". La chiusura è il compimento di questa totalità che si pensa conclusa nella sua autoreferenza. [...] Nella misura in cui può e deve essere considerato come una potente conferma della metafisica – perché accentua il carattere ontico dell'essere producendo un Essere supremo arcipresente ed efficiente – il cristianesimo, e con esso tutto il monoteismo, non fa che confermare la chiusura e renderla più soffocante» (NANCY 2007, 14). Tuttavia, all'essenza della metafisica come anche del cristianesimo appartiene in modo costitutivo per Nancy anche la forza demolitrice e decostruttrice di questa chiusura totalizzante che si esprime come fuga verso l'incondizionato, verso l'assolutamente imprevedibile, verso ciò che eccede il limite posto dalla ragione. In questo senso la decostruzione è un'opera interna al cristianesimo. Scava dall'interno come una forza endogena eversiva che sovverte l'ordine per fare radicalmente spazio a ciò che è assolutamente trascendente in quanto irriducibilmente altro, provocando una doppia dischiusura e distensione: l'apertura del sé ad altro e l'apertura dell'altro per sé.

17. Cfr. NANCY 2007, 209: «L'annuncio cristiano della fine non è affatto la previsione, non è neppure, in un certo senso, la promessa». Più propriamente l'annuncio non è mai in un cristianesimo decostruito l'annuncio della fine, ma l'annuncio del tempo mondano, del tempo mediano, in cui nell'annuncio del Verbo che si fa carne il divino interpella l'umano, invocando la sua accoglienza, chiedendo la sua ospitalità e, dunque, l'apertura delle porte del proprio sé.

la salvezza dell'eterno. La salvezza si iscrive invece già nell'ora, l'incondizionato si fa presenza nel condizionato, l'infinito si schiude nel finito. In questo senso il cristianesimo decostruito corrisponde alla pura datità dell'annuncio che non è una «predisposizione, in un modo o nell'altro, della fine».¹⁸ Annunciare significa dischiudere, aprire, distendere: distensione del tempo, dell'intervallo, e distensione dell'umano.

È qui, a mio avviso, che si rivela la natura fenomenologicamente alternativa dell'approccio di Nancy al cristianesimo e all'istanza umana ad esso sottesa come tensione all'alterità. La distensione, che si dispiega come figura della dischiusura, corrisponde in qualche modo ad una riformulazione della stessa relazione intersoggettiva, rimodulando il tema dell'«essere-con» come luogo non dell'«essere-di-fronte» ad altro, ma dell'«essere-accanto» ad altro. Alla visione del volto come ingiunzione d'alterità Nancy sostituisce il tocco di una mano, lo sfiorarsi dei corpi, dei fianchi, il porsi lateralmente e non di petto. Al volto dell'altro che impone a me la sua essenza si sostituisce la carezza, lo sguardo della coda dell'occhio, dal sé all'altro e dall'altro a sé senza immediatezza, ma con tutta la mediazione infinita della distanza che esiste fra due corpi, anche quando questi sono i corpi degli amanti. Lo stesso rapporto sessuale è, notoriamente, considerato da Nancy come un rapporto che manca, reso possibile solo dalla condizione di uno scarto, dalla distanza incorporea degli amanti che frappone tra loro la mediazione delle quattro istanze dell'incorporeo (spazio, tempo, vuoto e *lekton*) che coincidono con le quattro istanze del rapporto d'amore. Quest'ultimo «esige infatti distinzione dei luoghi, dei tempi (anche in quella che viene chiamata simultaneità: poiché due *tempi* si fanno sincroni, o sincopati), intervallo vuoto tra i corpi, e possibilità dell'emissione e della ricezione di un dire – di un inter-dire o di un inter-dirsi».¹⁹ Questa struttura, in cui «tutto quel che c'è (e c'è indubbiamente tutto quel che c'è) non si totalizza, essendo comunque il tutto»,²⁰ libera l'amore non come luogo di un possesso, ma come esperienza di apertura e insistenza della differenza e del differirsi del sé e dell'altro di cui il desiderio dell'altro nel sé e del sé nell'altro è emblema nel suo divenire non segno della mancanza (si desidera ciò che non si ha), ma chiave

18. NANCY 2007, 209.

19. NANCY 2002a, 23.

20. NANCY 2002a, 27.

di apertura dello slancio all'alterità, spinta dell'instancabile tensione ad un altro sé, considerazione dell'altro come altro e come sé che, a propria volta, nella reciprocità del desiderio, è in tensione verso me come altro sé: «Il soggetto desiderante può rapportarsi solo a un soggetto, anch'esso desiderante. È, chiaramente, il soggetto che manca alla propria sostanza o al proprio presupposto: è infatti il soggetto davanti a sé, infinitamente davanti a sé – soggetto nel suo sollevarsi piuttosto che nel suo sussistere».²¹ È, cioè, soggetto che tende e non permane chiuso in sé, soggetto che si distende. Nondimeno, si distende appunto non per afferrare, non per catturare, ma per sfiorare. L'altro non è oggetto del sé soggetto; l'altro resta ad una distanza infinita in cui il sé lambisce senza travolgere, permea senza stravolgere. In altri termini, «[l]'altro [...] non è dato: l'alterità dell'altro non consiste nella posizione data di un'essenza».²² E se l'altro non vale come un dato, non è la visione frontale, il modo del *vis-à-vis* a permettere la distensione che si frappone come spazio e tempo – liberati dalla contrazione, dal ruolo del puntiforme – per essere anche tensione verso ciò che resta strutturalmente, sempre e comunque allora, intoccabile.

All'intoccabile ci si accosta nella «ritrazione, distanza, distinzione e incommensurabilità».²³ Toccare l'intoccabile è il paradosso della distensione verso l'altro e dello stesso cristianesimo che ospita la decostruzione come modo della propria dischiusura. Paradosso che si dà nel contraddittorio di un Dio-vivente, che si fa carne e si offre come corpo da mangiare e da bere, ingiungendo anche all'uomo, nello stesso tempo, di non toccarlo.²⁴ Se toccare è per trattenere, per catturare, per afferrare, questo toccare è già negazione di ogni sacralità dell'altro, di

21. NANCY 2002a, 37.

22. NANCY 2003, 17.

23. NANCY 2005, 25.

24. A Tommaso che necessita di toccare il costato per credere nel Cristo risorto Gesù oppone, ad esempio, la beatitudine di coloro che credono senza toccare. Nancy si sofferma, invece, sul monito del Cristo alla Maddalena, che viene frenata nel suo slancio, proprio lei che ha già fatto esperienza del corpo di Cristo, quando ne ha asciugato i piedi. Ma, spiega Nancy con precisione, toccare il Cristo risorto non è possibile proprio perché risorto, sottratto alla vita e consegnato all'eterno: «Il suo [*scil.* di Cristo] essere e la sua verità di resuscitato sono in questa sottrazione, in questo ritrarsi che solo dà la misura del contatto che deve realizzarsi: non toccando questo corpo, toccare la sua eternità. Non venendo in contatto con la sua presenza manifesta, accedere alla sua presenza reale, che consiste nella sua partenza» (NANCY 2005, 27).

ogni religiosità. L'altro si tocca – sembra suggerire Nancy – solo per consegnarsi e abbandonarsi ad esso; un abbandonarsi che è sempre un essere abbandonati e un abbandonare, un non cedere alla tentazione della prigionia dell'altro nel proprio sé e del proprio sé da parte dell'altro: «[N]on cercare di toccare né di trattenere ciò che essenzialmente si allontana e nell'allontanarsi ti tocca dalla e con la sua stessa distanza; da ciò che, deludendo definitivamente la tua attesa, fa sorgere davanti a te, per te, proprio ciò che non sorge, la cui surrezione o insurrezione è una gloria che vuole deludere e sottrarsi alla tua mano tesa». ²⁵ Ma questo abbandono è la sola condizione di possibilità, del resto, della libertà, della libertà d'essere che si istituisce nella libertà d'amare, della libertà di lasciarsi alterare a propria volta nel distendersi verso l'amato: «[Q]uesta esistenza (che la si debba dire “mia” o “estranea” nell'ordine fattuale) è da sé l'altro a cui la libertà si rivolge, l'altro che essa crea come il mondo per il quale essa decide. La forza di questa decisione alterante si chiama amore». ²⁶

Cosa accade, dunque, in termini di stretta fenomenologia dentro una tensione del sé ad un'alterità strutturalmente intoccabile, ma all'infinito avvicinabile e sfiorabile? Nancy mette in campo, come dicevo, una diversa composizione della relazione sé-altro, individuandola come una disposizione all'alterità che alberga non solo al cuore di un cristianesimo liberato nelle sue potenzialità decostruttrici, ma anche in ogni autentica dimensione esistenziale del sé in quanto originario «essere-con». Al modello di un'alterità che si presenta come opposta al sé, come ciò che sta di fronte, e rispetto a cui l'uomo, ad esempio nel caso di un'alterità esperita come trascendenza divina, si sente costretto ad abbassare lo sguardo o a piegarsi sulle ginocchia nel riconoscimento della propria inferiorità ontologica, Nancy sostituisce un modello di alterità “laterale”. ²⁷ L'altro è in primo luogo colui che mi sta accanto,

25. NANCY 2005, 208.

26. NANCY 2003, 17.

27. Sempre in occasione della sua ultima lezione palermitana Nancy dichiara di volere leggere il paradigma dell'alterità in alternativa a quello levinassiano, insistendo sulla necessità di svincolare la posizione dell'altro come colui che mi sta di fronte in favore di un «essere-con» al modo di un «essere-accanto». La prossimità indica una vicinanza che non è sovrapposizione del sé all'altro, ma con-vivenza in una stessa natura, condivisione di una stessa essenza (*homoousia* appunto) senza che ciò comporti né la privazione per ciascuno del proprio tratto di identità, né l'omologazione, né la riduzione

colui a cui io guardo di traverso, senza che la mia visione pretenda di ridurlo o configurarlo come oggetto, come *Gegen-stand*. La "lateralità" dice la contiguità, ma non la continuità, non sopprime la distanza e preserva il diritto di ciascuno ad essere nel proprio sé, pur da sempre aperto all'altro da sé: «Da un singolare all'altro, c'è contiguità ma non continuità; c'è prossimità ma solo nella misura in cui l'estremamente prossimo accusa lo scarto in cui si scava».²⁸ Solo se lo sguardo si assume come una prospettiva sull'altro fra tante e non come l'unica, è possibile sostituire alla comprensione come afferramento dell'altro una comprensione come abbraccio che non chiude, ma che si offre come luogo d'incontro, in cui le braccia si sfiorano e i corpi si distendono in orizzontale e non in verticale, in una dimensione di equità ontologica, di pari dignità d'essere.

Se il paradigma dell'alterità frontale introduce gerarchizzazioni ontologiche, quello dell'alterità laterale decostruisce ogni ordine di superiorità, liberando la potenzialità della dischiusura che consiste anche nel non esaurire l'essere nell'evidenza della manifestazione. Nancy destituisce, in effetti, il primato della *Erscheinung* in favore di un'esperienza dell'alterità (e così anche del divino) tramite zone d'ombra. Abbandonando l'assunto implicito di una fenomenologia alla Husserl che, secondo il criterio di un'assoluta evidenza apodittica dei fenomeni, consegna tutto l'essere alla sua manifestazione, la prospettiva di Nancy, molto più vicina ad una fenomenologia alla Heidegger, rivendica il diritto dell'essere alla sua ritrazione e alla sua sottrazione. Il divino è così il «dio senza nome», l'«altissimo senza altitudine», il «presente senza presenza», l'«immagine senza rassomiglianza», «il comparire che non appare, il non-comparire e il sospeso di ogni fenomenologia».²⁹ Ciò significa fino in fondo la destituzione di una supremazia ontologica del divino che si installa nel ritmo del transeunte, nell'intervallo mediano del mondo, distendendosi e dilatandosi verso l'umano.

Se postsecolarismo è, in conclusione, solo un nome con cui si indica il fenomeno di superficie del ritorno del religioso nella sfera pubblica anche come reintroduzione di una logica di controllo e dominio tramite strutture socio-politiche e culturali così come risulta nelle esperienze

ad un prototipo ontologico cui adeguarsi.

28. NANCY 1996, 11.

29. NANCY 2002b, 42.

dei fondamentalismi religiosi, allora sì la resistenza di Nancy al postsecolarismo è, di fatto, la fedeltà – una fedeltà quasi estrema a volte – al Dio che si fa carne perché Dio dell’amore, ossia Dio che «attesta ciascuno come unico, ma di un’unicità che eccede l’“uno” di ciascuno/a». ³⁰ Ma se postsecolarismo – probabilmente in modo diverso da come lo stesso Nancy mi è sembrato propenso ad intendere – indica, invece, il tentativo del pensiero di pensare «un eccesso rispetto a sé», ³¹ come pensiero che «[p]enetra l’impenetrabile», ³² lasciandosi a propria volta penetrare da esso, allora forse sì, la stessa decostruzione del cristianesimo operata da Nancy è espressione di un tempo ormai diverso della ragione, di un “movimento” in cui la ragione si libera «nella sua incondizionatezza o nell’assolutezza e infinità del desiderio nel quale l’uomo si supera infinitamente», rivendicando la propria libertà anche a sporgersi oltre quei limiti cui la cosiddetta ragione secolare illuminista ha anche chiuso, ad un certo momento, il pensiero stesso.

Rosa Maria Lupo
Università di Palermo
rosamaria.lupo@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. 2010, *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma.
- NANCY, J.-L. 1996, *Essere singolare plurale*, a cura di D. TARIZZO, Einaudi, Torino.
- 2002a, *Il “c’è” del rapporto sessuale*, a cura di A. FANFONI, SE, Milano.
 - 2002b, *Visitazione (della pittura cristiana)*, a cura di A. CARIOLATO e F. FERRARI, Abscondita, Milano.
 - 2003, «La libertà dell’amore», in *Lo sguardo di eros*, a cura di M. VOZZA, Mimesis, Milano, p. 11-21.
 - 2004, *All’ascolto*, a cura di E. LISCIANI PETRINI, Raffaello Cortina, Milano.
 - 2005, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, a cura di F. BRIOSCHI, Bollati Boringhieri, Torino.
 - 2007, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, a cura di R. DEVAL e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.

30. NANCY 2012, 91.

31. NANCY 2007, 20.

32. NANCY 2007, 20.

- NANCY, J.-L. 2012, *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, a cura di R. BORGHESI e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- TAYLOR, C. 2009, *L'età secolare*, a cura di P. COSTA, Feltrinelli, Milano.