

Ilaria Malaguti

Qualità e *singularitas*.

Per una metafisica del corpo

L'esistenza del corpo è per noi ovvietà immediata. Come tutto ciò che è materiale, il corpo segue i ritmi di trasformazione di tutti i viventi, si modifica e perisce.

Nel diffuso naturalismo della nostra cultura, siamo tentati di rifugiarci in un sapere empirico, per attingere i criteri di intelligibilità della corporeità. Nelle grandi conquiste della *téchne* e nelle scoperte della scienza medica ricerchiamo un rimedio alla incertezza e instabilità della nostra esistenza. L'antico desiderio dell'eterna giovinezza ritorna e viene perseguito grazie alle recenti conquiste della scienza. E così alla doverosa cura e custodia della salute del nostro organismo si sostituisce, in taluni casi, una vera e propria idolatria del corpo, nella ricerca di una giovinezza che non sfiorisce, di un vigore che oltrepassi il declino che, dopo una fugace maturità, irrimediabilmente ci attende.

L'uomo è essenzialmente "domanda di senso". Non possiamo parlare di senso senza una rigorosa e serrata discussione circa l'intelligibilità del nostro corpo.

Incerto e breve è il nostro tempo. Pindaro, a buon diritto, nomina l'uomo dicendolo: "Mortale", *brotòs*. La brevità dei giorni appartiene inevitabilmente alla coscienza stessa della vita. "Cresce in breve la gioia degli uomini,/ ed egualmente a terra precipita/ se contrario volere la scuote./ Creature d'un sol giorno,/ che cosa è mai qualcuno/ che cosa è mai nessuno?/ Sogno di un'ombra l'uomo"¹. E Pascal osserva che non è necessario "che l'universo intero si armi per schiacciare l'uomo; un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo"².

¹ Pindaro, *Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1995, VIII, vv. 94-97, p. 229.

² B. Pascal, *Pensieri* (1670), trad. it. a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993, p. 153.

Tra nascita e morte

L'esistenza del nostro corpo si dispiega tra due eventi fondativi: la nascita e la morte.

Il sapere empirico riduce la nascita e la morte a meri fatti, cioè a fenomeni fisiologici propri di ogni vivente, e dunque osservabili in termini oggettivi. Ma potremo limitarci a considerare la nascita come un processo fisiologico per il quale il grembo materno viene abbandonato? E pensare la morte esclusivamente in termini di cessazione irreversibile delle funzioni vitali dell'organismo?

Nascita e morte sono più che fatti, sono eventi. L'evento è "inizio radicale, inizio che non fa capo a nient'altro, puro sopravvenire di sé a sé affrancato da ogni preliminare orizzonte"³. Esso è inaugurale, instaura un senso, apre una intelligibilità nuova, inaudita, irriducibile alla sua attualizzazione.

La nascita è evento perché "non sopraggiunge 'in una storia', ma [...] 'fa storia' apre la possibilità di una storia e la dimensione del suo senso"⁴; è evento aurorale, di cui non conserviamo alcuna memoria. Nessun uomo ha diretto accesso alla propria nascita⁵.

La morte è evento; essa è per eccellenza *epékeina*, è l'al-di-là puro e semplice, è la discontinuità irreversibile. Perciò Vladimir Jankélévitch ha potuto scrivere che tra il momento del transito e la preparazione alla morte vi è un rapporto anfibolico⁶: "Non si può apprendere un atto semplice e indivisibile [...], così come non si impara a cominciare, *incipere non discitur*, poiché l'inizio comincia"⁷.

Alla nascita e alla morte la filosofia non si rapporta come al *terminus a quo* e *terminus ad quem* dell'esistenza corporea. Noi abitiamo l'esperienza.

Il corpo custodisce l'evento o, per meglio dire, esso è evento. Vi è in esso una principalità, come si può ben cogliere da alcuni passi dell'opera di Maurice Merleau-Ponty. La struttura di implicazione che è propria dell'unità corporea è generativa di tempo, di spazio, di criteri logici, di ragione⁸; come l'opera d'arte, anche il corpo è unità espressiva, un'im-

³ C. Romano, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale* (2003), trad. it. a cura di C. Canullo, Mimesis, Milano – Udine, 2010, p. 120.

⁴ Ivi, p. 119.

⁵ Cfr. E. Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (2004), in *Triduum philosophique*, Éditions du Cerf, Paris 2015, § 28. Su questi temi, si veda S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia, 2017.

⁶ Cfr. V. Jankélévitch, *La morte* (1966), trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Pettrini, Einaudi, Torino 2009, pp. 272 ss.

⁷ Ivi, p. 248; trad. it. p. 273.

⁸ Non si può trascurare che nella *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty opera un'inversione rispetto all'*ordo rationum* delle *Meditationes* di Cartesio: non più, *in primis*, l'indicazione del metodo, tramite il quale si giunge alla certezza e verità del *cogito* prima e del corpo in seguito; nella *Phénoménologie* la struttura è inversa: la prima parte è de-

plicazione originaria e profondissima con il mondo, per cui le cose non mi sono poste davanti come oggetti neutri. C'è un vincolo che lega e congiunge il gesto artistico e la nascita. In *L'occhio e lo spirito* si legge: “‘Dipingo per nascere’ [G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, Paris, 1959, p. 145] [...]. C'è realmente ispirazione ed espirazione dell'Essere, respirazione nell'Essere”⁹. Nella dimensione espressiva della pittura o della poesia, non vi è una “referenza diretta al mondo, né alla verità prosaica, né alla ragione”¹⁰. La parola poetica o il gesto artistico operano uno squarcio nel reale, da cui sgorga l'essenza della stessa vita, concentrata e pura¹¹. Come attraverso l'arte, anche tramite il corpo si opera un'apertura abissale all'Essere, nell'Essere.

Ancora da Merleau-Ponty viene un'osservazione decisiva:

Le cose e il mio corpo son fatti della medesima stoffa, bisogna [...] che la visibilità manifesta delle cose si accompagni in lui ad una visibilità segreta: “la natura è all'interno” [...]. Questo equivalente interno, questa formula carnale della loro presenza che le cose suscitano in me, perché non potrebbero a loro volta suscitare a loro volta un tracciato visibile [...]. Apparirebbe allora un visibile alla seconda potenza [*deuxième puissance*], essenza carnale o icona del primo.¹²

In questo passo, non si parla di una visibilità alla *seconde puissance*, bensì alla *deuxième puissance*. In francese la differenza tra *second* e *deuxième* sta nel fatto in quest'ultimo termine prevede la presenza di un “terzo”. Si prefigura così la possibilità di una visibilità alla *troisième puissance*. Come la intenderemo? Con quali caratteri? Si apre la possibilità di nuova intelligibilità del corpo? E come intendere questa abissale apertura?

Verso l'Incarnazione. La parentela tra corpo e terra

La questione dell'Incarnazione apre una via che orienta la nostra ricerca. Merleau-Ponty ha scritto: “L'Incarnazione cambia tutto”¹³. Non si legga, in questa affermazione, nessuna convergenza con i temi della co-

dicata al corpo (in particolare al corpo malato), poi al metodo e ai modelli di razionalità che sono desunti dalla corporeità, ed infine nell'ultima sezione si tratta il tema del *cogito*.

⁹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito* (1964), trad. it. di A. Sordini, SE, Milano 1989, p. 26.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni* (1948), trad. it. di F. Ferrari, a cura di S. Ménasé, SE, Milano 2002, p. 73.

¹¹ Cfr. M. Proust, *Jean Santeuil* (1952), trad. it. di S. Santorrelli, Edizioni Theoria, Ariccia 2018, p. 3.

¹² M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, p. 22; trad. it. pp. 20-21.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Fede e buona fede*, in Id., *Senso e non senso* (1996), trad. it. di P. Caruso, Il saggiatore, Milano 2016, p. 206.

siddetta teologia esplicativa, ovvero con “l’ambizione di *vedere tutto*”¹⁴, con la pretesa di comprende e spiegare i dati rivelati. Con l’Incarnazione si genera uno spazio nuovo; l’Autore con un’espressione di Jean Paulhan, parla di uno “spazio sensibile al cuore”¹⁵.

Il discorso di Merleau-Ponty è esigente, ci coinvolge, impegna il pensiero.

Secondo un’antica tradizione sapienziale, il cuore non si riferisce alla sfera del sentimento, ma è centro della intelligenza, della volontà, della decisione e, certamente anche, dell’affettività. La carne apre una via di accesso che si radica nel gesto del corpo. La narrazione della Genesi chiama l’uomo *Adamah*, cioè “terroso”. Il corpo è legato alla terra in una parentela originaria che nella Bibbia è carne; la carne fa sì che il corpo divenga respiro, riflessione, sentimento, affetto, gesto, amore. Rosenzweig parla del legame *fraterno* che unisce il corpo alla terra. In un breve testo del 1918 egli mette in scena un dialogo tra il corpo e l’anima. Interrogato sulla propria origine, il corpo prende la parola, erompe in una narrazione che rievoca i primi passi del libro della Genesi e stabilisce un singolarissimo legame che lo unisce alla terra: una relazione di fraternità. *In principio*: così il corpo dà avvio alla sua narrazione;

in principio guardai *fraternamente* (*brüderlich*) negli occhi le dure montagne – come voi sorreggete la terra, così mi sorregge la dura roccia delle mie ossa – guardai *fraternamente* (*brüderlich*) i fiumi – come voi percorrete le vie della terra [...] così circola dentro di me il flusso del sangue [...] – guardai *fraternamente* (*brüderlich*) i venti – come voi soffiare intorno alla terra e nutrite ogni essere vivente, così mi attraversa la corrente vivificante dell’aria. E *fraternamente* (*brüderlich*) i sensi aprirono le loro porte all’universo e lasciarono entrare il mondo [...]. Così vidi la mia immagine corrispettiva nel mondo, creatura nella creatura, essere nell’essere. E seppi di non essere altro che cosa tra le cose e sognando di rispecchiarmi uguale nel mondo a me uguale e fraterno.¹⁶

Conviene meditare questa pagina di Rosenzweig. La fraternità è espressione di una struttura di legami che non si risolvano esclusivamen-

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Éditions Verdier, Lagrasse 2000, p. 280.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 27. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Textes et commentaires sur la dialectique* (cours du lundi, au Collège de France, janvier-avril 1956), notes de preparation de Merleau-Ponty, inédites. B.N., volume XIV [162], citato in E. de Saint Aubert, “L’Incarnation change tout”. *Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative »*, “Archives de Philosophie”, 2008/3 tomo 71, p. 392: Dio è colto “non par [l’] intelligence positive, mais par notre vie, par [notre] épaisseur d’êtres incarnés [...]”. Dieu comme implication d’existence, et c’est pourquoi on le croit avec son corps”.

¹⁶ Il testo *Il Grido* venne pubblicato postumo, nel 1986, a cura di Casper, con il titolo: *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz Rosenzweigs*, in „Bulletin des Leo Baeck Instituts“, 74, 1986, p. 74; trad. it. *Il grido*, a cura di F.P. Ciglia, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 47-49.

te in una comune origine di sangue, bensì nella scelta, nella libertà, nella giustizia. Negli studi di Benveniste¹⁷, si trova un'indicazione che merita di essere accolta: il termine fratello si riferisce ad un legame che è non solo biologico, ma riferibile ad un principio di ordine spirituale, cioè ad un giuramento di fedeltà. Vi sono fratelli di sangue; e poi vi sono fratelli di elezione. Perciò la fraternità – come Lévinas ha giustamente osservato – è una categoria filosofica.

Nell'Antico Testamento, il cuore di carne (in opposizione al cuore di pietra) si riferisce alla capacità di amare, provare compassione, perdonare. Il corpo non è espressione dell'autonomia della creatura, bensì è luogo in cui sorgono e si originano i legami. È gemito delle viscere; perciò – si legge nel profeta: “Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione” (Osea, 11,8).

Sono questioni che provocano il filosofo; noi possiamo volgerci alla esperienza fenomenologica e riconoscere, con Michel Henry, l'impegno teoretico che lega la ricerca fenomenologica a questi temi.

Corps propre e corpo trascendentale. L'Incarnazione

Il tema del corpo occupa Michel Henry fin dalle prime opere. Ancor più che alla celebre distinzione tra *Körper* e *Leib*, Henry si volge alla grande lezione di Maine de Biran il solo – Henry sostiene – che “abbia [...] sentito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo*”¹⁸; l'analisi ontologica della soggettività deve essere considerata come parte del problema del corpo. Nella filosofia biraniana, il *corps propre* si riferisce ad una modalità originaria in cui il corpo è dato immediatamente presente alla coscienza, “sentito interiormente come soggetto io”¹⁹. “Il corpo non è un oggetto; non è posto *davanti* alla coscienza. Esso è posto *con* la coscienza”²⁰. Questa dimensione non rappresentativa permette a Biran di riferirsi al *fait primitif* della coscienza in una modalità del tutto inedita: esso “non comprende due atti di coscienza distinti, la coscienza dell'io e la coscienza del corpo”²¹; vi è un unico atto

¹⁷ É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società* (1989), Einaudi, Torino 2001, pp. 164-165 e pp. 170-171.

¹⁸ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965, p. 12.

¹⁹ Maine de Biran, *Discours lu dans une assemblée philosophique*, in Id., *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie et autres écrits sur la psychologie*, in Œuvres, Vrin, Paris 1986, t. VIII, p. 241.

²⁰ P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Jérôme Millon, Grenoble 1994, p. 150.

²¹ B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires, Fribourg 1982, 84.

di coscienza, che è *apprehensio* di un unico rapporto tra due termini la cui distanza si compie all'interno dell'immanenza. Si tratta di una "correlazione essenziale", coappartenenza tale che "le *moi* ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la coexisten[ce] du corps: voilà bien le fait primitif"²².

Henry riprende le tesi biraniane sul *corps propre*. Egli attinge profondamente a ciò che Jacques Derrida ha definito la vena francese²³ ed entra con piena libertà nella esperienza fenomenologica. Il problema del corpo viene ricompreso in una nuova prospettiva filosofica, quella di una fenomenologia non intenzionale: ecco, secondo Henry, il compito dei nuovi percorsi fenomenologici. Non il conoscere rappresentativo ci apre alla necessaria *prima philosophia*. Bisogna invece accogliere l'"apparire" nel suo originario "darsi / donarsi" in sé. E così attraverso la fenomenologia, ma oltre la fenomenologia stessa Henry viene a ciò che originariamente può e deve essere pensato: la *Vie*. L'"apparaître" è il darsi della *Vie* che si apre in sé a sé come "auto-affection" e "auto-donation". L'"auto-affection" è estremamente prossima e tuttavia essa si sottrae alla vista in ragione della sua non-oggettività. Il *phainesthai* della *Vie* non è quello del mondo, è sempre al di là di qualsiasi determinazione ontica²⁴; essa si dà "in assenza di mondo"²⁵.

Nell'orizzonte della fenomenologia non intenzionale, il corpo è corpo trascendentale.:

Se è la vita a incaricarsi della rivelazione del corpo, in essa non c'è né struttura oppositiva, né intenzionalità, né ek-stasi di sorta, insomma niente di visibile [...]. Una *corporeità originaria* invisibile, dunque, priva di ogni carattere mondano, come pure del potere di donazione in un mondo, eppure dotata di tutte le proprietà fenomenologiche derivate dalla sua fenomenalizzazione nella vita.²⁶

²² Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres*, Vrin, Paris 2001, vol. VII/2, p. 287.

²³ Cfr. J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy* (2000), trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007, p. 56. Si tratta di un'espressione che è preferibile alla più classica locuzione "tradizione francese". Il termine "vena" suggerisce non la consegna di un sapere codificato che deve essere trasmesso, bensì la possibilità di inserirsi in piena libertà in un dinamico flusso vitale.

²⁴ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome II, *De la subjectivité*, PUF, Paris 2003, p. 112: « La vie n'est pas une auto-position, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet ». Così riprende: La vie «se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, du sens interne ni d'un sens quelconque en général» (ivi, pp. 49-50).

²⁵ M. Henry, *Incarrazione. Una filosofia della carne* (2000), trad. it. di G. Sansonetti, Società Editrice Internazionale, Torino 2001, p. 83.

²⁶ Ivi, p. 139.

Il corpo appartiene alla sfera di immanenza radicale che definisce la soggettività, esso si dà a sé in un'esperienza interna trascendentale che costituisce il suo proprio *logos*²⁷.

Il corpo soggettivo è corpo trascendentale. “Quest'ultimo concetto non significa una pura e semplice condizione di possibilità, ma il fondamento autentico e il principio efficace di ogni esperienza e di ogni conoscenza. Questa condizione [...] è iscritta nell'essere stesso del corpo e della sua vita motrice e sensoriale, riconosciuta come vita originaria di ogni coscienza intenzionale e il fatto primitivo della nostra relazione al mondo”²⁸.

L'intenzionalità è seconda. Vi è passività originaria, anteriore alla possibilità di avere conoscenza riflessiva del nostro corpo. La carne non agisce sulle cose, ma si riferisce ad un sapere non intenzionale. Essa indica la modalità di accesso immediato e patico a sé. “Il corpo ci è dato in un'esperienza interna trascendentale, [...] la conoscenza che ne abbiamo è veramente una conoscenza originaria”²⁹. In *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry propone una distinzione che richiama la dottrina biraniana della triplicità dei punti di vista del corpo³⁰; egli distingue una triplicità dei livelli: “Il corpo come entità biologica”, “il corpo come essere vivente che appare come tale nella nostra esperienza naturale” e il “corpo come corpo umano”³¹.

Nei testi della maturità, le tesi henryane intorno al corpo divengono ancora più decisive e forti.

Il corpo è inteso non come “oggetto, ma come *principio di esperienza*”³². È questo l'assunto di fondo di *Incarnation*, l'opera della trilogia in cui Henry riprende e prosegue la intensa meditazione sul prologo del Vangelo di Giovanni, iniziata in *C'est moi la vérité*. Qui il tema del corpo già

²⁷ G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 30-31: “Il mio corpo è sempre quello di un soggetto che si rivela nelle diverse azioni del corpo come il potere di compierle tutte. Questo ‘io posso’ fondamentale e la sua appercezione immediata definiscono la vita del corpo proprio come una vita soggettiva e produttrice. La vita che rende possibili ed effettivi i movimenti del mio corpo non è la vita biologica e non si esplica tramite la biologia. Al contrario, l'essere soggettivo mio corpo che esplica la vita dell'organismo biologico umano [...]. Il nostro corpo si dà a sé in un'esperienza interna trascendentale che costituisce il suo logos e la ragione ultima del suo fenomeno”.

²⁸ Ivi, p. 35.

²⁹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 79.

³⁰ Cfr. F. Azouvi, *La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran*, “Revue philosophique de Louvain”, 103, 2005, pp. 6-15. I tre differenti punti di vista danno accesso a tre diverse modalità del corpo proprio: “La differenza dei punti di vista implica non solo una differenza percettiva, soprattutto una differenza ontologica” (p. 7).

³¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 8.

³² M. Henry, *Incarnazione*, cit., p. 139.

trattato nel 1965 si volge a ciò che l'Autore definisce la "dichiarazione abissale [...]": il divenire-uomo di Dio come il 'farsi carne' del Verbo"³³.

Henry ne offre una lettura molto ricca, feconda, non priva di problemi teorici, e pone il tema dell'Incarnazione al centro di una costellazione di questioni filosofiche³⁴.

L'apparire, in quanto rivelarsi della vita, esige di essere colto nella sua assenza originaria. Considerare l'apparire come se fosse un *accidens* sarebbe lo stesso che misconoscerne l'essenza. A buon diritto l'Autore parla di una *Archi-possibilità de l'apparaître* ed a questa apertura originaria egli rapporta il senso del rivelarsi della vita come carne: "Si toute chair [...] n'est possible que dans l'Archi-possibilité de la vie en son verbe, alors l'incarnation du Verbe cesse d'être absurde comme elle le fut aux yeux des grecs. Bien au contraire faut-il reconnaître entre le verbe et la chair beaucoup plus qu'une affinité : une identité d'essence qui n'est autre que celle de la vie absolue"³⁵.

Nell'introduzione a *Incarnation*, si legge che c'è opposizione tra due modi di fenomenalità quello della carne – "ciò che gode di sé"³⁶ – e quello del corpo – "materia cieca, opaca, inerte"³⁷. "Definita da tutto quello di cui un corpo si trova privo, la carne non può essere confusa con esso piuttosto ne è – se si può dire – l'esatto contrario. Carne e corpo si oppongono come il sentire e il non sentire"³⁸. Questa posizione si deve intendere nella prospettiva di una estrema riduzione fenomenologica, ovvero alla luce della critica alla indeterminatezza dei presupposti della fenomenologia³⁹. Si tratta tuttavia di una opposizione per la quale – ha osservato Emmanuel Falque – il passaggio dalla carne al corpo risulta non adeguatamente tematizzato: "Il fatto è che un qualunque *passaggio dalla carne al corpo* resta per sempre privo di spiegazione in *Incarnation*, tutto essendo già costituito a partire da una carne originaria (l'auto-impressione) rendendo conto dell'intenzionalità della carne (il senziente) ma non dello spessore del corpo (il sentito)"⁴⁰. "Tutto avviene come se la carne, cioè il provare la nostra stessa vita (*l'épreuve de notre propre vie*), divenisse così invadente da finire per dimenticare che essa possiede un corpo e quanto meno si percepisce (*s'éprouve*) materialmente e visibilmente attraverso un corpo"⁴¹.

³³ Ivi, p. 15.

³⁴ Ivi, p. 3.

³⁵ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris 2003, t. I, *De phénoménologie*, p. 75.

³⁶ M. Henry, *Incarnazione*, cit., p. 5.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. M. Henry, *Incarnazione*, cit., I, § 2.

⁴⁰ E. Falque, *Si dà carne senza corpo? Discussione con Michel Henry* (2001), "Filosofia e teologia", 3, 2010, p. 556.

⁴¹ Ivi, p. 528. Da qui la domanda provocatoria di Falque che dà il titolo al contributo. L'Autore chiede se non ci si trovi di fronte ad un ritorno al dualismo, cfr. ivi, p. 102.

La carne non è una proprietà o una serie di proprietà che si sovrappongono a un corpo che è originariamente e in sé materiale. “Essa definisce globalmente una *maniera d’essere unitaria* che è originariamente quella dell’uomo”⁴².

Che ne diremo?

La metafisica della rappresentazione è qui trascesa; e la carne sembra caricarsi di una valenza evidentemente non più fisica. La resurrezione stessa vi appare come possibilità di tornare alla originaria intensità della carne-rivelazione. Forse qui si apre una sorta di “metafisicità” della carne? Si compie in essa la possibilità di quell’originario apparire che è la vita nella sua essenza? E che accade al corpo alla prova suprema, quella della morte?

La fenomenologia dell’incarnazione henryana si inserisce entro la storia della salvezza, ovvero nell’evento della Rivelazione messianica⁴³. L’Autore riconosce che vi è un comune sforzo, una *tâche commune* che lega esegesi biblica e ricerca fenomenologica. Sotto questo aspetto, “la relazione stabilita tra Genesi 1 e Giovanni 1 è perfettamente luminosa e se è vero che nel prologo di Giovanni la generazione del Verbo e la sua incarnazione si esprimono a partire dal *déjà toujours* là della creazione, è anche giusto considerare *en retour* che, dal punto di vista trascendentale, la relazione filiale rivelata nel Figlio incarnato fonda e ripensa radicalmente l’enunciato iniziale relativo alla creazione”⁴⁴. D’altra parte, considerato il testo giovanneo nel suo insieme, non può essere trascurato il legame profondissimo tra l’*egeneto sarx* e due eventi decisivi: l’ora della passione e l’epifania della resurrezione. Essi costituiscono il culmine della *épreuve* che il corpo fa di sé.

Verso una metafisica della qualità. Passione e Resurrezione

L’ora della passione è il momento della più atroce sofferenza. Henry ne ha messo in luce la struttura fenomenologico-trascendentale, con articolazioni che non sono prive di difficoltà⁴⁵.

⁴² M. Henry, *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*, in (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, p. 171.

⁴³ Cfr. ad esempio M. Henry, *Incarnazione*, cit., p. 192.

⁴⁴ Y.-M. Blanchard, *Michel Henry, lecteur de saint Jean*, in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, p. 91.

⁴⁵ Particolarmente significative, su questo aspetto, sono le riflessioni di Jean-François Lavigne che dà rilievo alla dimensione di scarto trascendentale, proprio della sofferenza, come possibilità di apertura alla libertà: “Il soffrire necessita e comporta sempre uno spazio immanente di non-coincidenza coll’affetto: spazio di negatività, che è allo stesso tempo possibilità trascendentale del giudizio e di una scelta *libera*. A questo *scarto* di libertà

Quale riparo, nel momento della più terribile sofferenza? Talvolta nessuna difesa, nessun rifugio, nessun sollievo sono concessi alla pena del sofferente; egli si prova totalmente assoggettato al dolore. Ma questa passività assoluta e irrimediabile, che Lévinas ha descritto come una “impossibilità di ritirata”⁴⁶, non è l’ultima parola: l’estrema passività si rivela essere, ad un tempo, “estrema signoria”⁴⁷, perché la modalità di vivere, ovvero di stare nella sofferenza, imprime una dimensione qualitativa al tempo; tale modalità è offerta unicamente alla coscienza ed è sua esclusiva scelta. La sofferenza – scrive ancora Lévinas – “può mutarsi in volontà eroica”⁴⁸, ovvero in pazienza.

Erich Przywara propone una tesi forse ancora più audace. Egli attinge alla grande tradizione dei Padri della Chiesa e stabilisce un legame tra la sofferenza del giusto (Giobbe), il mistero dell’Incarnazione e il silenzio dell’attesa e della pazienza. L’Autore parla a tal proposito di co-pazienza, un “miracolo dello scambio” in cui “si risolve quella oscurissima pazienza che tenacemente si trasmette dall’Antico fino al Nuovo Testamento: il ‘sopportare’ di Dio che diviene un ‘soffrire fino alla fine’ di Dio nella pazienza ‘dell’aspettare’ di Dio apparentemente senza senso e senza scopo”⁴⁹.

La questione della Risurrezione è difficile, ma forse ineludibile. Facilmente si tende a ridurre il discorso della risurrezione ad una personale scelta di credere l’indimostrabile e più difficilmente vi si scorge un nucleo per l’intelligibilità del corpo. “L’Incarnazione e la Resurrezione di Cristo – ha opportunamente chiesto Jean-Luc Marion – investono il destino ontologico del mondo o restano un evento puramente ontico?”⁵⁰.

Noi possiamo riferirci alla grande tradizione dantesca. Nel suo “pensare poetante”, Dante espone una tesi di grande interesse. Nel canto XIV del *Paradiso*, egli incontra Salomone e gli chiede se, con la resurrezione del corpo, la visione e la luminosità dei beati aumenteranno o se, al contrario, ne rimarranno offuscate. E Salomone risponde e parla di una intensificazione di tutte le capacità intellettive perché la qualità che nella

interiore, l’uomo deve poter *assumere un atteggiamento* nei confronti della propria sofferenza: accettare o rifiutare. La possibilità anche dell’*offerta* della propria sofferenza è fondata su questa caratteristica trascendentale”. J.-F. Lavigne, *Sofferenza e identità personale. Riflessioni fenomenologiche della fenomenologia della vita di Michel Henry*, “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia” 11, 2009, p. 10, <https://mondodomani.org/dialegesthai>.

⁴⁶ E. Lévinas, *Il Tempo e l’Altro* (1947), a cura di P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1993, p. 41.

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità* (1961), trad. it. a cura di A. Dall’Asta, con un testo introduttivo di S. Petrosino Jaca Book, Milano 1980, p. 244.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ E. Przywara, *Umiltà, pazienza e amore* (1960), trad. it. di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1968, p. 37.

⁵⁰ J.-L. Marion, *L’idolo e la distanza* (1977), trad. it. di A. Dall’Asta, Jaca Book, Milano 1979, p. 218.

vita è stata eletta diventerà manifesta. Riusciremo a contemplare meglio, ancora più in profondità dello splendore divino. Come intendere questo passo dantesco?

Si può tentare una possibile articolazione in relazione alla metafisica della qualità.

Corpo e *qualitates*

Siamo orientati a pensare la qualità come risposta a stimoli esterni ovvero in funzione della modalità con cui percepiamo gli oggetti esterni.

Nell'ambito degli studi sulle affezioni sensibili, Maurice Pradines ha proposto una tesi di grande interesse.

Egli suggerisce di pensare la specificità delle affezioni corporee in ragione di un *quale* e propone una distinzione tra il *qualitativo*, ovvero ciò che "ha" qualità, e il *qualificativo*, ovvero ciò che "conferisce" qualità. Ciò che è qualificato, ciò che ha qualità è l'oggetto. Ma ciò che qualifica, se si risale all'origine della qualificazione, è il soggetto. La qualità è un carattere che la cosa esterna possiede senza dubbio, ma lo possiede perché lo ha ricevuto da noi. L'atto del soggetto che dà qualità è il medesimo tramite il quale è risvegliato all'esistenza⁵¹. La qualità è una significazione; la proprietà di un oggetto è il segno di un'azione per la quale la cosa che possiede tale proprietà manifesta la propria esistenza e la propria natura. "La qualità pura non è uno stato originale"⁵², è sempre mediata da un agente. Essa ha una funzione mediatrice e deve intendersi come una modalità del conoscere.

Possiamo spingere oltre il discorso e intendere la qualità non più solo in riferimento a stimolazioni esterne, bensì alla elezione del proprio modo di essere. Può esserci guida la distinzione tra *utor* e *fruor* che Agostino propone nel *De civitate Dei*. Noi possiamo cercare qualcosa, servircene, farne uso, non per sé, ma in vista d'altro. È questo il dominio della utilità. Ma è necessario trascendere l'utile per aprirci al fruibile; "il godimento è di chi gode (*fructus fruētis*) e l'uso di chi usa (*usus utentis*) e si ha questa differenza che il godere si dice di un oggetto il quale diletta di per sé senza essere posto in relazione ad altro"⁵³. Così ad esempio, il bene può essere ricercato in relazione a ciò che alla nostra sensibilità appare bello e buono; oppure lo si elegge come criterio che qualifica l'intera esistenza, la orienta, la permea di sé conferendole senso e valore.

⁵¹ M. Pradines, *Philosophie de la sensation. Le problème de la sensation*, Les Belles Lettres, Paris 1928, I, p. 37.

⁵² Ivi, p. 68.

⁵³ Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 25, in Id., *Opere*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, vol. V/2, p. 117.

Possiamo spingerci ad affermare che nella rivelazione ci viene offerto un principio qualitativo?

Da Rosenzweig viene un'importante indicazione in questa prospettiva. In una corrispondenza con Rosenstock, Rosenzweig aveva posto all'amico la domanda su cosa egli intendesse per rivelazione. "Egli rispose: la rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione, nella natura c'è un alto e un basso reale, non più relativizzabile: cielo e terra [...]. E nel tempo c'è un prima e un dopo reale, stabile"⁵⁴. La rivelazione offre un criterio di senso.

La qualità è criterio, pietra di paragone, parola-matrice che conduce e orienta; è semplice e principiale. "La qualità – scrive ancora Rosenzweig – è semplice qualità. Essa non viene comparata. Ogni qualità è così come è. Comparazione, gradazione, assolutizzazione e quindi comparativo e superlativo, non scaturiscono direttamente dalla singola qualità affermata, ma presuppongono che la qualità sia divenuta una qualità della cosa. Di per sé presa la qualità è affermazione singola, non comparabile, semplice, è: 'positivo'⁵⁵. La principialità della qualità si intende in ragione di un "sì" e un "no" con cui il pensiero inizia, in funzione di ciò che l'autore chiama "Neue Denken"⁵⁶. La elezione della qualità ha senso solo nell'orizzonte della coscienza libera⁵⁷.

Il tema della qualità coinvolge la questione della Incarnazione.

L'Incarnazione non si riferisce al movimento di fenomenizzazione nella condizione carnale, bensì esprime il *modo* di tale fenomenizzazione. Alla luce della metafisica della qualità, il venire nella carne di Cristo è la sua *kénosi*, ovvero la sua umiltà. Erich Przywara ricorda che l'umiltà non è una semplice virtù, bensì un evento. E in ragione di questo evento unico e insostituibile, in ragione di questa elezione qualitativa, sorge la *singularitas*. Il concetto di *kénosi* onora ciò che esso indica: "Che lo svelamento della verità è coestensivo alla memoria delle singolarità e che la carne ne custodisce l'evento"⁵⁸.

Singularitas è espressione di irriducibilità e unicità. Ma non solo. Essa sorge nella memoria del principio. Non si intende la memoria in senso

⁵⁴ F. Rosenzweig, "Cellula originaria" de *La stella della redenzione. Lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917*, in Id. *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, trad. it di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p. 242.

⁵⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), trad. it. di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 131.

⁵⁶ Cfr. F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, in *Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Dordrecht 1984, III, p. 139.

⁵⁷ "In principio è il 'sì'. E siccome al 'sì' non è concesso di muovere verso il nulla, esso deve di necessità essere diretto verso il non-nulla": F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 26.

⁵⁸ Cfr. Ph. Capelle, *Kénose, chair et médiation*, in *Incarnation*, a cura di M.M. Olivetti, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, Cedam, Padova 1999, p. 433.

psicologico, ma “memoria ontologica” che consiste nel volgersi in trasparenza al manifestarsi dell’essere: la *alétheia* rende l’essere stesso a sé. La *singularitas* è memoria del Principio originariamente qualificante cui l’io, in libertà, si volge, che elegge come riferimento del suo modo di essere e in rapporto al quale esprime e realizza la propria personalità.

Ma che accade al momento della morte? Che ne è della qualità quando il corpo viene meno? Nulla possiamo sapere. Su questo c’è un momento significativo nell’opera del regista Akira Kurosawa: nel film “Sogni”, un ufficiale torna a casa a piedi e senza armi dopo la sconfitta nella guerra contro gli Stati Uniti. Giunti in prossimità di una galleria, viene contrastato da un cane che latra furiosamente e gli impedisce il passo. Dall’oscurità della galleria, che qui assume l’aspetto di un antro oscuro, vengono passi, prima esitanti di un soldato, poi più forti e decisi di un reparto. Sono i caduti del reparto al comando dell’ufficiale. Si instaura un breve dialogo, dolente perché i soldati vorrebbero nuovamente seguire il loro comandante ed essere accettati al suo servizio. Ma non è più possibile. Non è questione della fine della guerra; è proprio il fatto di trovarsi su piani diversi della esistenza. Ma quei soldati non vogliono andarsene. Allora l’Ufficiale compie un gesto doloroso e necessario: ordina l’“attenti”, il “dietro-front” e, infine, l’“avanti-march”. I soldati vanno dove non si sa, ma certo, non più tra i vivi, e nemmeno più prossimi ai viventi. Che ne accadrà, non è dato sapere né supporre.

Con la morte l’illimitata ricchezza delle “qualitates” che il vivente attraversa e coglie è tolta. La morte ci consegna alla memoria del già vissuto e ci consente una lucidità inattesa, quella che proviene dal purificarsi e intensificarsi del rapporto al Principio “rammemorato” in trasparenza.

La vita dello spirito è atto di trasfigurazione nella memoria del Principio delle molteplici “qualitates” che l’esperienza corporea e psichica ci offre. Tale trasfigurazione è lo stesso che la costruzione del mondo umano. Il Principio trae all’atto l’infinitamente possibile ed in questo è la manifestazione della sua gloria e la trasfigurazione della natura in *ethos*. Ma la malvagità sfigura. Ogni uomo deve decidere tra bene e male. La morte dà evidenza alla verità delle scelte. Chi fa il male, rovina se stesso, come è evidente già nel racconto platonico di Er. Il tiranno, che ha imposto se stesso e rapito quanto ha voluto e potuto, quando con la morte cade in se stesso, è il più infelice e tormentato. La morte consegna infatti a ciò che abbiamo voluto. Se vogliamo il male, ci chiude nel male.

Ed ecco allora un fatto nuovo e di decisiva importanza. L’atto di coscienza plasma *ab interiore* ciò che possiamo chiamare il volto qualitativo e tutta la forma umana. Un volto illuminato dall’interno perché il Principio in cui ogni *mens* vive è, come Agostino suggerisce, “*interior intimo*”. Il volto sorge infatti in ragione di ciò che ognuno di noi desidera, ovvero, per dire con maggior forza e verità, da ciò che ama ed elegge.

Conclusion. Il corpo e l'arca

Corpo e carne custodiscono l'evento della singolarità. Con un termine antico e profondo, diremo che ne sono l'arca. Conviene uscire dalle ovvie e banali visioni che considerano l'arca nulla più che un prezioso contenitore. Presso la tradizione antica, l'arca è ciò che custodisce un invisibile agli occhi e ne testimonia la presenza. Invisibile non è il non-visibile: è la sorgente di senso in cui il nostro pensiero è radicato. Resta aperto l'abisso della differenza ontologica. Ma il nostro pensiero, la nostra volontà e dunque la nostra esistenza possono cogliere, nella nostra esistenza, la rifrazione del principio che resta, in sé, inattingibile.

Noi non abitiamo uno spazio neutro, ma un luogo, in cui costruiamo un senso nel legame inscindibile con noi stessi, con le cose e con gli altri.

L'arca è luogo, dimora che diviene via di interiorità. In essa, grazie ad essa, noi possiamo sperare di entrare in "risonanza" con il vibrare della Parola che attraversa tutto l'essere e ritrovare vie per orientare la nostra ricerca, il nostro pensiero e la nostra vita.

Quality and *Singularitas*. For a Metaphysics of Body

The article reads the moments of birth and death as events of embodiment of the sense. The body itself, in this perspective, stands out as an event that breaks the order of the world: each individual is an horizon of meaning that interacts with the reality in a singular, specific way. Following the path of Rosenzweig and Merleau-Ponty, the Author describes the proximity of body and world as parentage retraceable in the Bible. This relationship between flesh and earth is not a mere bond of blood, but it expresses what Henry interprets on the basis of the notion of incarnation. The essay, then, analyzes Biran's *corps propre* and transcendental body, highlighting that non-intentional phenomenology can develop the theme of corporeality as original passivity and transcendental internal experience. The theological category of incarnation, thus, belongs also to the philosophical debate: the flesh defines a truly human way of being that surpasses any materialistic or biological interpretation. The resurrection, therefore, becomes part of the revelation as well as a phenomenological category, as Marion underlines. Revelation is the principle by which quality becomes a guiding criterion of the manifestation through the flesh and the way by which a singularity can express itself. In conclusion, the body is defined as ark that preserves and witnesses an invisible and not immediately sensible presence.

KEYWORDS: quality, singularity, resurrection, incarnation, transcendental body, own body.