

MARCO CASUCCI

**La passività della carne come *pietas* del pensare.
Tra Ricœur e Henry.**

Quando, alla fine della conferenza sull'essenza della tecnica Heidegger concluse le sue considerazioni con la ben nota affermazione che «il domandare è la pietà del pensare» suscitò il plauso incontenibile degli uditori e senz'altro la sensazione di aver toccato un elemento essenziale e allo stesso tempo nascosto del pensare¹. Cosa voleva dire infatti quest'espressione sibillina, a cui certo Heidegger stesso non era sicuramente nuovo? Un'altra provocazione del “mago di Messkirch”? oppure l'indicazione di un cammino del tutto nuovo e inusuale per un pensare sempre più dominato dall'iperattivismo del pensiero rappresentativo e calcolante di cui la tecnica era ed è la sempre più pericolosa ed estrema propaggine?

A tutte queste domande, come ben si sa, Heidegger stesso non diede risposta se non attraverso la ripetizione di una antica e radicale posizione del pensare medesimo, inteso non più come “approccio” metodologico all'ente, quanto piuttosto come silenzio meditante in grado di riportare l'apertura essenziale del domandare fondamentale nella prossimità di ciò che lo appropria, lasciandolo essere ciò che è. Tale atteggiamento del “lasciarsi-ricondurre-nella prossimità” che è proprio del domandare fondamentale costituisce in effetti quella *Gelassenheit* del pensare da cui sono scaturiti i molteplici percorsi del pensiero contemporaneo, attento come non mai, soprattutto nella sua dimensione ermeneutica e fenomenologica, a ricondurre il pensare alla sua dimensione non più ingenuamente ricettiva nei confronti del senso dell'essere².

A ben vedere, il pensiero contemporaneo scaturente, *volens nolens*, dalla domanda heideggeriana intesa come *pietas* del pensare, si è orientato nelle sue determinazioni fondamentali al chiarimento di quella dimensione di

¹ Cfr. a questo proposito Safranski (2008), p. 474.

² Si veda a questo proposito quanto affermato da Heidegger stesso nelle battute finali del dialogo sulla *Gelassenheit*. Cfr. Heidegger (1998), pp. 76-77.

passività e di ricettività propria del pensare medesimo. In una visione macroscopica, infatti, sembrerebbe proprio che la grande “conquista” della contemporaneità non consista in altro che nell’affermazione del fatto che il pensare è tale nella misura in cui esso si dà come ricezione, disposizione all’accoglienza, come relazionalità intrinseca di un sé già da sempre orientato verso l’altro/Altro, per riprendere la ben nota espressione radicale di un Levinas. In altre parole, il pensare non può dirsi tale senza quella disposizione di longanime apertura nei confronti di ciò che viene nella forma della differenza, dell’alterità, dell’ipseità ambientalmente relazionale.

Ciò che si tenterà di tracciare in questo saggio sarà pertanto un percorso lungo una linea di pensiero che cerca di riscoprire la radice di questa *pietas*, in grado di percorrere le vie della differenza in direzione di una riappropriazione del sé in una dimensione relazionale. I due pensatori qui presi in considerazione, Paul Ricœur e Michel Henry, infatti, provengono entrambi da una lunga frequentazione del percorso fenomenologico ed ermeneutico, e si sono sforzati entrambi di pervenire ad una chiarificazione radicale del significato della passività e della ricettività del sé come elemento centrale di un percorso teso al recupero di un pensare aperto sulla relazionalità.

Il contributo che si intende quindi presentare si articolerà in tre tappe: in una prima parte di cercherà di vedere come il percorso Ricœuriano approntato in *Sé come un altro* conduca sulla soglia del concetto di carne e di incarnazione come quella dimensione “ontologica” in grado di conferire alle sue analisi della ipseità un fondamento più originario; in una seconda parte, successivamente, si tratterà in maniera più dettagliata del concetto di carne proposto da Henry nel suo saggio *Incarnazione*, per cercare di vedere come esso cerchi di rispondere alle sollecitazioni del pensiero Ricœuriano in ordine alla domanda “verso quale ontologia?”; nella terza ed ultima parte, infine, si cercherà di vedere come la questione inerente la carne e l’incarnazione, con la sua elevazione della “passività-ricettività” a pietra d’angolo del pensare, possa costituire la base a partire da cui è possibile di ripensare la dimensione paradossale del “dono” come declinazione esplicativa della *pietas* del pensare nell’ambito delle più recenti riflessioni filosofiche.

1. Il domandare verso un’“ontologia della carne” in Ricœur.

Come è ben noto Ricœur introduce la tematica della carne nel decimo e ultimo studio di *Sé come un altro* in cui il pensatore francese cerca di

stabilire una via per interrogarsi circa la possibilità di cogliere l'altro nel cuore dello stesso. Il compito che in particolare si prefigge Ricœur è quello di restituire significato alla dialettica dei grandi generi del Medesimo e dell'Altro così come si era determinata originariamente in Platone e Aristotele in un confronto tra ipseità e alterità, che fosse in grado di riattualizzarla nella sua pregnanza oltre l'uso scolastico, giusta la presa d'atto del fatto che

una ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso asciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione, cui dobbiamo i grandi corpi dottrinali che ordinariamente identifichiamo con i loro artefici: Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz e così via³.

Il problema è quindi quello di riproporre la lettura del rapporto tra medesimezza e alterità in un'ottica che sia in grado di recuperare il senso profondo di una simile interrogazione, gettando una luce rinnovata sulle questioni che da sempre percorrono il filosofare in quanto tale.

Nel fare questo, Ricœur intende quindi riprendere con rinnovata attenzione le questioni da lui percorse negli studi precedenti, con l'intenzione di mettere in evidenza come le questioni da lui rilevate nel corso della sua trattazione convergano verso una questione di carattere ontologico che riguarda la determinazione del sé come luogo di relazione, come ciò che rende possibile l'accoglimento e la venuta dell'altro oltre ogni relativismo – a cui troppo facilmente potrebbe condurre una filosofia del *cogito* “spezzato” – ma anche al di là di ogni monismo, la cui esperienza appare definitivamente consumata dopo il crollo delle ideologie e l'avvento dei “maestri del sospetto”.

Il perno attorno a cui ruota la riflessione Ricœuriana e quello di “attestazione”, termine con cui il pensatore francese si sforza di cogliere il

³ Ricœur (2005), p. 411. Ci si domanderà il motivo per cui si prende in considerazione direttamente questo testo tardo di Ricœur senza tenere conto dei suoi studi su *La filosofia della volontà* (in particolare Ricœur [1990], pp. 87-134), in cui i temi del corpo e della carne sono maggiormente tematizzati. Tale scelta è stata compiuta proprio in virtù dell'interrogazione ontologica espressa nell'ultima parte e per gli interrogativi da essa lasciati volutamente aperti proprio in quest'ultima fase della riflessione Ricœuriana. Su questo punto si veda anche Tiaha (2009), §§16-17.

modo di darsi dell'ipseità come ambito di relazione e allo stesso tempo come luogo di affermazione di sé. Si tratta di quel "chi" a cui la filosofia ermeneutica si sforza di pervenire «non soltanto rispetto all'esaltazione epistemica del *Cogito* a partire da Cartesio, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche e i suoi successori»⁴. L'attestazione viene così a definirsi come una "modalità alethica", una "credenza" di cui si sostanzia l'esperienza riflessiva del sé, che si muove nella tensione tra bisogno di identità e relazione costante con l'altro, che costituiscono i due poli dell'ipseità nel suo darsi come «fiducia senza garanzia»⁵.

In questa affermazione ricœuriana che ricorre nella *Prefazione di Sé come un altro* si condensano così molti dei significati problematici del concetto di attestazione e allo stesso tempo la sua potenza esplicativa in relazione ad un recupero del significato del sé a seguito della sua frammentazione prodottasi dalle grandi prospettive decostruttrici della soggettività moderna. In ciò il sé si scopre allo stesso tempo fragile ("fallibile", "finito") ma allo stesso tempo potente, nel senso di portatore di possibilità e di capacità che allo stesso tempo lo attanagliano angosciosamente ed insieme lo rendono continuamente interrogante intorno alla radice di questo esplicitarsi in poteri relazionali che compongono la sua capacità di agire e di pensare con sé e con gli altri.

Non è quindi un caso se, nella parte conclusiva di *Sé come un altro*, Ricœur torni ad affrontare proprio questo tema da un punto di vista ontologico, andando a rileggere la dimensione dell'ipseità in relazione alle due grandi meta-categorie aristoteliche dell'atto e della potenza. Il carattere estremamente articolato di questa discussione impedisce in questo breve saggio di poter essere analizzata in maniera compiuta ed approfondita. Tuttavia, essa risulta di estremo rilievo nel senso che attraverso di essa è possibile cogliere la possibilità stessa di una "ontologia dell'ipseità" che si dà in connessione con un «fondo di essere allo stesso tempo potente ed effettivo»⁶ in grado di mettere "in risonanza" tale ermeneutica dell'ipseità con l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* di Heidegger.

Ricœur, mediante queste sue analisi che intrecciano l'ontologia aristotelica con l'ontologia fondamentale heideggeriana, rilegge il tema dell'attestazione del sé, cercando di rendere ragione in maniera significativa

⁴ Ricœur (2005), p. 97.

⁵ Ivi, p. 99.

⁶ Ivi, p. 421.

del suo statuto di apertura e di ricettività. La riappropriazione della coppia aristotelica di *dynamis* ed *enérgeia* mediante la rilettura di Aristotele, operata da Heidegger nel lungo cammino che lo ha guidato fino alla sua opera principale, deve infatti intendersi nell'ottica ricœuriana come riappropriazione di una dinamicità intrinseca alla dimensione dell'ipseità così come essa si esplica attraverso l'attestazione.

Non è quindi un caso che l'attraversamento della lettura heideggeriana di Aristotele si concluda con la ripresa del *conatus* spinoziano come ciò che è in grado di restituire al "poter essere" quel "dinamismo del vivente" necessario per comprendere i "poteri" del sé. Attestarsi come un sé, significa infatti cogliersi in questa tensione dinamica in cui la dimensione della possibilità e quella della effettività si affermano in una tensione sempre viva, nella misura in cui sempre ricettiva del proprio esser-nel-mondo⁷.

È propriamente a questo punto che si presenta per Ricœur la tematica della carne come quella dimensione di passività che per prima è in grado di mostrare la presenza dell'altro nel sé. La passività della carne diviene il primo momento in virtù di cui nel sé, inteso come "fondo potente ed effettivo", si presenta la dimensione dell'alterità con e oltre la sua dimensione prettamente speculativa:

Per fissare il vocabolario – dice infatti significativamente a tale proposito Ricœur – poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità⁸.

Lo scopo di Ricœur è propriamente quello di liberare il potenziale inespresso di tali questioni eminentemente metafisiche, andando a recuperare il livello esperienziale che è a fondamento di una simile dialettica. Ciò è ovviamente possibile a partire da una ermeneutica del sé che, muovendosi sul piano del cogito "spezzato", sia in grado di far vedere come una simile dialettica si radica in alcune esperienze del pensare che ne costituiscono appunto l'attestazione sul piano *ontologico*.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 430-431.

⁸ *Ivi*, p. 432.

È quindi a partire da questo presupposto che Ricœur stabilisce il suo “tripode della passività” di cui la “carne” costituisce il primo “piede”. Si tratta di quella «passività che viene riassunta dall’esperienza del corpo proprio, o meglio, come diremo più avanti della *carne*, in quanto mediatrice tra il sé ed un mondo esso stesso considerato secondo i suoi gradi variabili di praticabilità e, dunque, di spaesamento»⁹.

In questa determinazione della carne come ontologia del corpo proprio Ricœur, pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Marcel, Merleau-Ponty ed Henry, mette in evidenza tre momenti fondamentali: quello della messa in risalto della dimensione pratico-patica del corpo proprio nella filosofia di Main de Biran; il momento della distinzione fenomenologica operata da Husserl tra *Leib* e *Körper* e il terzo momento, fortemente legato a quest’ultimo, del “fallimento” heideggeriano sul tema della corporeità in *Essere e tempo*.

Per Ricœur «Main de Biran è il primo filosofo ad aver introdotto il corpo nella regione della certezza non rappresentativa»¹⁰. Il corpo diviene pertanto una certezza che cade al di fuori della dimensione della rappresentazione, nell’ambito di quello che potremmo definire senza troppi indugi l’“invisibile”. Ciò che Ricœur dà ad intendere mediante il riferimento all’approccio biraniano al tema della corporeità sta ad indicare questo regresso nell’ambito di una interiorità rispetto a cui il senso ha cessato di essere mero tramite del conoscere per diventare affermazione della passività nell’orizzonte del sé. In questo senso, quindi «il corpo proprio si rivela essere il mediatore fra l’intimità dell’io e l’esteriorità del mondo»¹¹. La dimensione della corporeità, intesa qui nei termini di sforzo e resistenza nel suo intreccio costante di *pathos* e *praxis*, sta appunto ad indicare che il corpo stesso non può essere inteso come mero tramite subordinato della conoscenza sensibile, a sua volta subordinato alla conoscenza teorica. Piuttosto, come afferma lo stesso Ricœur si tratta di comprendere come il corpo divenga qui elemento di intimità relazionale tra la sua ipseità e il mondo che essa stessa abita.

Ecco perché da questo punto di vista la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper* indica, secondo Ricœur, in questa direzione. Distinguendo tra i due livelli di corporeità, egli cerca di mettere in risalto la “carne” come quella

⁹ Ivi, pp. 432-433.

¹⁰ Ivi, p. 436.

¹¹ Ivi, p. 437.

dimensione inoggettivabile del sé che allo stesso tempo non si lascia ridurre ad una pura egoità, ma piuttosto pone le condizioni per la messa in risalto dell'alterità in un contesto intersoggettivo¹².

Sembrerebbe quindi che con la distinzione del *Körper* dal *Leib* si sia toccato un punto decisivo per quella che già in Main de Biran sembrava essere una svolta radicale nella concezione della corporeità. Con la scoperta del *Leib* come sostrato hyletico di ogni atto costitutivo della coscienza si giunge in fatti sul limitare estremo di una fenomenologia trascendentale e con ciò alla possibilità di un suo rovesciamento che sia in grado di indicare all'interno dell'ipseità medesima una "alterità propria" che si manifesta nel darsi a se stessa di una carne come ciò che è al confine del costituirsi di ogni possibile spazialità della coscienza.

In questo senso, Ricœur si rivolge da ultimo ad Heidegger per mostrare come in una fenomenologia ermeneutica dell'esser-nel-mondo sarebbe stato possibile trovare le condizioni per un tale rovesciamento della fenomenologia trascendentale in ordine al tema di una carne che fosse luogo di accoglienza dell'«altro nel cuore dello stesso»¹³. Purtroppo però, il nostro deve prendere atto dell'impossibilità di una tale operazione. Sebbene infatti l'analitica esistenziale delineata in *Essere e tempo* sarebbe stato il luogo ideale per intraprendere la descrizione di una ontologia della carne come ricettacolo dell'accoglienza dell'altro in quanto altro, tuttavia una tale prospettiva rimane assente nell'opera del pensatore tedesco¹⁴.

Questa carenza del discorso heideggeriano mette in evidenza come, all'intero del suo percorso ontologico, manchi ancora la possibilità di tematizzare appieno la carne come quel luogo di relazionalità in quanto accoglienza, passività pura che piuttosto che essere un limite è al contrario autentica dimensione rivelativa che nel suo darsi è in grado di vincere le ambiguità del pensiero fenomenologico. In questo senso il pensiero Heideggeriano avrebbe dovuto lungamente errare, perseverando nei limiti di

¹² Cfr. *ivi*, p. 438-439.

¹³ *Ivi*, p. 441.

¹⁴ «Nonostante il dispiegamento di un apparato nozionale che sembra tanto appropriato alla elaborazione di una ontologia della carne, si deve constatare che Heidegger non ha elaborato la nozione di carne a titolo di esistenziale distinto» (*ivi*, p. 443). Si vuole far notare a tale proposito come, in effetti, l'intero discorso heideggeriano, anche successivo ad *Essere e tempo*, si muova costantemente sulla linea di confine di una "differenza" che tuttavia non accoglie mai l'alterità come termine della propria riflessione.

questo erramento nella speranza e nell'attesa di un "cenno" di saluto da parte del "sacro". Allo stesso modo, Ricœur sfrutta questo vuoto dell'argomentazione heideggeriana come ponte verso le altre due dimensioni dell'alterità, senza tuttavia soffermarsi ulteriormente sul tema della carne e dell'incarnazione, quasi che esso, forse troppo rapidamente, consentisse una penetrazione nel mistero stesso della passività e dell'alterità¹⁵.

2. «La pietra che i costruttori hanno scartata è divenuta testata d'angolo»: passività ed incarnazione in Henry.

Come già evidenziato in precedenza, Ricœur ricorda l'opera di Henry a proposito della sua fenomenologia della carne, anche se, per evidenti motivi cronologici, in *Sé come un altro* non poteva esservi traccia dell'opera principe da Henry dedicata al tema. *Incarnazione* è infatti del 2000 e quindi un evidente scarto cronologico separa quest'opera dalle tematiche svolte da Ricœur nel suo lavoro. Lo scopo delle presenti considerazioni è quindi quello di tentare di riconnettere le osservazioni ricœuriane svolte in *Sé come un altro* con la fenomenologia della carne sviluppata in *Incarnazione*, al fine di tentare di cogliere in quest'ultima la possibilità di un approfondimento del tema della passività in relazione alla questione della *pietas* del pensare¹⁶.

In questa parte del presente lavoro, pertanto, si cercherà di mettere in luce quel movimento fenomenologico che nel testo di Henry tende a mettere in risalto la dimensione della passività della carne come quell'elemento imprescindibile che consente l'inversione radicale del rapporto tra vita e pensiero. Questo perché «*il pensiero non conosce la vita pensandola*. Conoscere la vita è proprio della vita e di essa soltanto. Solo perché la vita viene a sé, nella venuta patica a se stessa che precede sempre, può compiersi,

¹⁵ È proprio questo, in effetti, uno dei punti interrogativi che rimangono aperti nell'ultimo studio di *Sé come un altro*. Sembrerebbe infatti che il recupero della questione inerente la carne per Ricœur sia funzionale alla sua fenomenologia dell'agire/patire e dell'ipseità capace, piuttosto che punto centrale di diramazione delle tematiche trattate. Su questo punto ancora cfr. Tiaha (2009), §16.

¹⁶ Nonostante la distanza tra queste due opere, non sono mancati, tra i due pensatori, momenti di confronto, in particolare sul tema del marxismo e della psicanalisi di cui entrambi si sono occupati con notevole successo. Cfr. in particolare Ricœur (1999), pp. 265-293 e Henry (1991), pp. 127-143.

per esempio, qualcosa come la venuta a sé della visione, è possibile quindi una visione, nonché tutto quanto essa vede»¹⁷.

Ma come si perviene dunque a questa inversione radicale che svolta dall'ambito della fenomenologia trascendentale in direzione di una fenomenologia della carne e dell'incarnazione? Per Henry si tratta di cogliere il movimento fenomenologico che, prendendo atto delle aporie della fenomenologia medesima, sia in grado di capovolgere il trascendentalismo, restituendo così alla dimensione della passività il suo ruolo fondamentale in quella rivelazione che precede e rende possibile ogni manifestazione in quanto tale.

Tale rivolgimento della fenomenologia si muove infatti a partire dalla messa in evidenza della costituzione aporetica della fenomenologia husserliana e dei suoi sviluppi ontologici heideggeriani. Henry fa infatti notare a proposito di queste due colonne del pensiero del Novecento come il loro pensiero si muova costantemente sulla base di presupposti che tendono a rimanere indeterminati al punto di sprofondare nel nulla nel momento stesso in cui il pensiero, volgendo lo sguardo verso di essi nel coglie l'infondatezza ontologica.

Nel mettere in evidenza queste aporie della fenomenologia, Henry coglie la problematicità intrinseca del pensiero trascendentale che, prendendo come invalicabile e imprescindibili il *lumen naturalis* proprio della coscienza intenzionale, finisce ben presto per annodarsi sui suoi presupposti, trovandosi così impigliata nella stessa rete con cui essa pensava di aver irreggimentato e regolato il mondo.

Non è quindi un caso se, a tale proposito, Henry giudichi "rovinosa" la «riduzione di ogni "apparire" all'apparire del mondo» da parte della fenomenologia, dal momento che essa si muove sempre sul presupposto di una manifestatività che è sì in grado di volgersi verso il fenomeno del mondo con estrema accuratezza ed estremo rigore, ma non appena cerca di cogliersi nell' "atto" del suo stesso "darsi" non può non contorcersi come un

¹⁷ Henry (2001), p. 109. Anche in questo caso, come per Ricœur, si è proceduto alla scelta di analizzare il testo di *Incarnazione*, in quanto esso rappresenta senz'altro la *summa* del pensiero di Henry sul tema. Cfr. in particolare Sansonetti (2006), p. 294. Nel dire ciò ovviamente non si vogliono certo mettere in secondo piano le profonde analisi da Henry svolte in *L'essence de la manifestation*, Henry (1990), e *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry (1987), in cui sono anticipate gran parte delle tematiche che si ritroveranno in *Incarnazione*.

disperato Laocoonte inevitabilmente destinato a soccombere tra le spire del serpente marino.

Tutto ciò avviene perché, secondo Henry, dietro la fenomenologia «s'insinua una certa concezione della fenomenicità, quella che si presenta anzitutto al pensiero ordinario e che, al tempo stesso, costituisce il pregiudizio più antico e meno critico della filosofia tradizionale. È la concezione della fenomenicità improntata alla percezione degli oggetti del mondo, ossia, in fin dei conti, all'apparire del mondo stesso»¹⁸.

La fenomenologia trascendentale finisce sempre per proiettarsi su un mondo la cui natura è già data come “presente”, in quanto correlato intenzionale della coscienza. La fenomenicità che scaturisce così da questo movimento è quindi già sempre nell'esteriorità del suo prodursi in “atti” che obliano l'offerirsi della datità nella sua propria originarietà: «Tale messa in fenomenicità consiste nel movimento per cui l'intenzionalità si getta fuori di sé, oltrepassandosi verso quanto si trova allora posto davanti al suo sguardo e che Husserl chiama il suo ‘correlato intenzionale’ o, anche, un ‘oggetto trascendente’»¹⁹. La fenomenologia insomma ha la tendenza a proiettarsi fenomenicamente nel “fuori” mediante i suoi atti intenzionali che si costituiscono nella dimensione ek-statica della temporalità. L'intenzionalità è così la «messa a distanza in cui sorge la visibilità di tutto ciò che è suscettibile di divenire visibile per noi»²⁰.

Allo stesso modo, nel momento in cui la fenomenologia svolta sul sentiero di un'ontologia fondamentale, diviene ancor più evidente la questione dell'origine della fenomenicità in quanto tale. Henry infatti sottolinea rispetto alla posizione heideggeriana quella «indigenza ontologica dell'apparire del mondo»²¹, che costituisce il drammatico riflesso dell'infondatezza dell'esserci, in virtù di cui l'essere, nel suo stesso darsi, abbandona il mondo, ritraendosi nel suo nascondimento²². La luce fenomenologica in questo senso è una luce che rischiarava ma non nutre, né tantomeno crea. Essa fa essere nella misura in cui semplicemente “lascia essere” – movimento che nel suo stesso darsi permane nell'ambiguità di un abbandono e di un ritrarsi che non perviene mai da un *parousia* ultima.

¹⁸ Henry (2001), p. 37.

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ Ivi, p. 40.

²¹ Ivi, p. 43.

²² Cfr. ivi, p. 47.

Per rispondere a questa “sete” di fondamento che nel ritrarsi dell’essere permane sempre insoddisfatta, Henry si rivolge così ad un approfondimento del tema della passività a partire dalla dimensione della *hyle* impressionale già presentata da Husserl. Essa diviene infatti il punto di svolta e di inversione da una fenomenologia trascendentale ad una fenomenologia della carne. Se infatti nella fenomenologia classica l’impressione svolgeva un ruolo di puro contrasto rispetto all’intenzionalità della coscienza, in quanto “materia” su cui si esercitava l’attività ek-statica della forma temporale; al contrario nel “rovesciamento” operato da Henry l’impressione diviene “originaria”. L’“impressione originaria” è infatti il presupposto a-cosmico di ogni possibile darsi della fenomenicità mondana ed in quanto tale costituisce quella sfera di inafferrabile invisibilità che precede ogni manifestatività in quanto tale²³.

È proprio sulla soglia di questa questione che il testo di Henry intercetta, in un primo tratto, la questione ricœuriana della passività. È infatti a tale proposito che Henry prende in considerazione il tema della sofferenza come quel primo grado basilare di passività in cui la sfera impressionale appare in tutta la sua imprescindibile invisibilità ed affettività. Nella sofferenza, infatti, non si tratta più dell’apparire di un mondo che si ostende e si manifesta nell’orizzonte ek-statico della temporalità. Piuttosto, si tratta di una esperienza che viene a noi nella dimensione non estrinsecabile di un pathos in cui la vita stessa si mostra nella sua integralità. Nella sofferenza si ha quindi «non l’apparire del mondo, il cui ‘fuori di sé’ esclude a priori la possibilità interna di ogni possibile impressione, ma l’apparire della Vita che è la Vita stessa nella sua fenomenizzazione originaria»²⁴.

La fenomenologia del soffrire diviene così il punto di rivolgimento della fenomenologia verso la dimensione patica della carne invisibile: «Dal momento in cui la sofferenza compare, essa in realtà si dà tutta intera, come una specie di assoluto. Per chi soffre, nulla attende alla sua sofferenza»²⁵. La sofferenza viene così a mostrare un grado di absolutezza non ulteriormente frazionabile e non manifestabile in tutta la sua portata affettiva. La sofferenza non si lascia dire, non si lascia esprimere, non si lascia

²³ Cfr. *ivi*, p. 65.

²⁴ *Ivi*, p. 66.

²⁵ *Ivi*, p. 67.

manifestare, ma è immanente radicalmente e precedente ogni possibile fuoriuscita intenzionale²⁶.

La sofferenza, verrebbe da dire parafrasando San Paolo, è tutta in tutto²⁷. Quando essa si manifesta si prende tutto lo spazio a disposizione, pervade e invade la carne senza lasciare scampo. L'“io soffro” diviene imprescindibile e con esso si afferma per la prima volta un sentire che non è più mera mediazione tra l'interno e l'esterno, ovvero una mera funzione trascendentale, quanto piuttosto un elemento coesenziale alla coscienza in grado di manifestare una origine che precede ogni manifestazione in quanto tale.

Nella sofferenza la vita viene a se stessa in tutta la sua irrevocabile presenza, “prima” che la temporalità esteriorizzi in un mondo una sua manifestazione derealizzante: «La passione della sofferenza è il suo effondersi in se stessa, il proprio afferrarsi, la sua aderenza a sé, la forza con cui aderisce a sé nella forza invincibile di tale aderenza, dell'identità assoluta con sé in cui si prova e si rivela a se stessa, la sua rivelazione, la sua Parusia»²⁸. Si tratta di quella «venuta a sé della vita»²⁹ in cui si genera il pathos stesso della carne come quel proprio imprescindibile che io stesso sono, quell'“essere sempre mio” che si radica in una presenza che si dà a se stessa prima di ogni movimento di fenomenizzazione: «L'affettività originaria è la materia fenomenologica dell'autorivelazione che costituisce l'essenza della vita»³⁰.

Mediante la sua analisi della sofferenza, così, Henry mostra come in essa si riveli tutta la potenza del pathos del vivere nella sua totalità indivisibile. Quella della vita nella sofferenza è una “autorivelazione” in cui la sfera della manifestatività fenomenologica è oltrepassata in una presenza che mette in relazione la parte col tutto nella sua integralità³¹. La passività della

²⁶ «Tra la sofferenza e se stessa non c'è nulla. Per chi soffre, fintanto che soffre, il tempo non esiste. La sofferenza, nella realtà sofferente, non può mai slittare fuori di sé nella benefica separazione che la sgraverebbe da se stessa, in un'irrealtà noematica che non sarebbe altro che la rappresentazione o il pensiero di una sofferenza. La sofferenza aderisce a se stessa» (*Ibidem*).

²⁷ *I Cor*, 15, 28.

²⁸ Henry (2001), p. 70.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 71.

³¹ Vale la pena di ricordare a tale proposito quei *Principi della conoscenza integrale* che costituirono insieme a la *Sophia* i capisaldi dell'opera del pensatore russo V. Solovëv, i cui esiti sono estremamente vicini al pensiero di Henry, soprattutto per quel che riguarda

sofferenza, così, implica la venuta di una totalità che è la vita stessa prima che qualsivoglia pensiero o coscienza subentri ad intenderla, ponendola nel modo della manifestazione. Se infatti esistono pure dei “segni” della sofferenza, l’esperienza stessa di questo patire insegna che, al di sotto e oltre di essi, si dà appunto ogni volta un soffrire non ulteriormente tematizzabile o frazionabile come sostanza unica di una passività rispetto a cui nessuna intenzione giunge ad effetto.

La vita quindi perviene a se stessa, prima di ogni pensiero, prima di ogni tematizzazione. Essa precede, nell’essere donata a se stessa nel suo pathos originario, ogni possibile visione e contemplazione. Si tratta di quella “Archi-intelligibilità” che costituisce il presupposto di ogni possibile intelligibilità in quanto tale:

Nella sua Archi-intelligibilità, la vita viene a sé prima di ogni pensiero, che accede a se stessa senza pensiero. Per questo nessun pensiero permette di giungere ad essa. Nessun pensiero permette di vivere. Archi-intelligibilità vuol dire allora un’Intelligibilità che precede tutto ciò che, dalla Grecia in poi, intendiamo con questo termine; che precede ogni contemplazione, ogni apertura di uno “spazio” a cui può aprirsi un vedere. Un’intelligibilità che, essendosi rivelata a se stessa prima di ogni pensiero e indipendentemente da esso, non gli deve nulla, deve solo a se stessa di rivelarsi a sé. Un’Archi-intelligibilità che è un’Autointelligibilità, un’autorivelazione in senso radicale: la Vita³².

Col rivelarsi della vita come Archi-inteligibilità si compie quindi il rivolgimento della fenomenologia e si apre la possibilità di affrontare il tema della carne come luogo di questa auto-rivelazione. In questo senso, quindi, la carne viene ad offrirsi come l’autodati di quel pathos che, piuttosto che intendersi come mero momento iniziale del conoscere a cui inevitabilmente fa seguito l’esternarsi e l’andare-verso dell’intenzione secondo una modalità della lontananza in cui il senso è pur sempre mero tramite, diventa punto focale di una ricettività irriducibile che sola può essere considerata *Arché*.

La carne viene quindi intesa da Henry come ciò che viene continuamente generato nella vita assoluta. In quanto pathos, infatti, la carne è

l’elemento di passività che nella dimensione della *sophia* viene assunto a caposaldo del pensiero trinitario. Cfr. Solov’ev (1998).

³² Henry (2001), p. 99.

essenzialmente sostenuta in questo suo essere data a se stessa dalla vita in cui e per cui la carne stessa si rivela³³. La carne è talmente recettiva da costituire il sé imprescindibile di ogni cogito che voglia cogliersi autenticamente. Essa diviene vero e proprio principio di individuazione, o meglio di impersonazione, nella misura in cui la sua stessa capacità di ricevere la vita come autoaffezione immanente rende la carne vivente luogo privilegiato della rivelazione di sé, di ciascun sé, a se stesso. L'io vivente, incarnato, così, viene esaltato oltre e più originariamente dell'io pensante; e il ricorso insistente ai padri della chiesa su questo punto è estremamente potente, in quanto mostra l'esigenza di un ritorno ad un cogito che non sia mera astrazione anestetizzante, ma concreta vitalità del sé già da sempre aperta sulla soglia di una donazione che non è mera gettatezza o destinalità.

In questo senso, gli stessi poteri che competono ad una vita incarnata – il potere di sentire e il potere di muovere – si ritrovano eminentemente nella sfera patica della carne, generando così un gioco dialettico, in virtù di cui la carne medesima si ritrova ad essere il delicato bilanciamento di forze contrastanti³⁴. La carne è quindi il luogo principale e radicale della ricezione di poteri che le appartengono come i suoi propri. Il rivelarsi dei poteri è dato sempre da una donazione immanente che costituisce e apre lo spazio di possibilità delle capacità umane. Poter sentire e potersi muovere sono infatti quelle manifestazioni pratiche della vita che fanno pur sempre capo al pathos della carnalità data a se stessa: «ci si presenta qui una decisiva connessione tra Affettività e Potere»³⁵. Ogni potere in quanto tale, infatti, riposa sulla affettività primordiale della carne come autoaffezione immanente della vita in se stessa: «se non c'è potere che dato a se stesso nell'autodonazione patica della vita, allora ogni potere è effettivo non come risultato di circostanze che sarebbero estranee alla sua essenza, ma perché questa risiede nell'autoaffezione patica che, installandolo in lui stesso, gli dà la possibilità di esercitarsi, d'essere il potere che è»³⁶.

Da questo punto di vista, quindi, non sarebbe troppo errato affermare che ognuno di noi, in quanto carne vivente, patisce il proprio potere³⁷.

³³ Cfr. *ivi*, p. 139.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 165.

³⁵ *Ivi*, p. 164.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Questo patire il potere è in effetti all'origine dell'oblio della relazione filiale con Dio, secondo la ben nota espressione paolina «Che cosa hai che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?» (*1 Cor*, 4, 7).

Quest'ultimo infatti non è nulla senza la datità fondamentale che lo rende possibile. Tale proposizione apparentemente contraddittoria, ma in realtà profondamente dialettica³⁸, scopre effettivamente la condizione preliminare che rende, secondo la ben nota espressione ricœuriana, l'uomo "fallibile". "Capacità" e "fallibilità" pratica dell'uomo si inscrivono in effetti preliminarmente in questa costituzione della carne che, in quanto data a se stessa, mantiene presso di sé i propri poteri tanto nel loro rivolgersi alla relazione col tutto immanente/trascendente, quanto nel loro rinserrarsi in loro stessi in una chiusura autoreferenziale che Henry non manca di chiamare "autoerotismo"³⁹. Questo, infatti, non è altro che il primo movimento del poter sentire e del poter muovere che si riferisce a se stesso, escludendo da sé ogni possibile relazione con l'altro. Oggettivando la carne come corpo proprio, infatti, l'autoerotismo genera in se stesso il proprio isolamento con cui si afferma la possibilità del peccato, immanente alla carne allo stesso modo della possibilità della salvezza e della redenzione.

La carne così, in quanto luogo di poteri esposti già da sempre al fallimento, è il luogo di libertà insondabile e misteriosa – "angosciosa", secondo quanto ci dice Henry stesso sulla scorta di Kierkegaard. Tale angosciosità si esplica nella ben nota parabola della "notte degli amanti" che costituisce il passaggio attraverso cui Henry ci conduce da una fenomenologia della carne ad una fenomenologia dell'incarnazione. Quest'ultima è infatti necessaria, poiché la carne, nel suo aprirsi alle possibilità pratiche date dai suoi poteri, si scopre portatrice di una libertà angosciosa e potenzialmente fallibile. Il potere della carne infatti, nascondendo a se stesso l'origine della propria donazione, cerca il proprio "riconoscimento" nel dominio sulla carne dell'altro, che non potrà mai raggiungere se non attraverso una violenza destinata da sempre a mancare il proprio obiettivo. Nella relazione erotica, infatti, il desiderio non manca di fallire nella sua intenzione, nel momento in cui si ritrova sempre ricacciato indietro su se stesso, senza mai pervenire all'altro in quanto altro: «Nell'accoppiamento amoroso – dice Henry – non interviene un' "evasione",

³⁸ Con la menzione della "dialettica" si vuole qui richiamare l'attenzione su di un aspetto del pensiero henriano nel suo tendere continuamente a degli accoppiamenti contraddittori di termini che tendono il discorso verso l'invisibilità ed indicibilità della vita nella sua integralità. Su questo punto si veda quanto affermato in Canullo (2012) dove viene sottolineato il carattere ossimorico dell'immanenza nel pensiero di Henry.

³⁹ Cfr. a tale proposito il §32. Henry (2001), pp. 190-192.

una distrazione, benché questa possa certamente prodursi. È nell'immanenza della pulsione che il desiderio fallisce nel cogliere il piacere dell'altro, là ove esso coglie se stesso»⁴⁰. Nell'istante dell'appagamento erotico non si esce da se stessi: l'angoscia della libertà non si placa ma si potenzia esponenzialmente nella misura in cui il desiderio che si muove verso il mistero della libertà altrui viene ricacciato indietro su se stesso, sul piacere provato nel recinto esclusivo della propria carne peccaminosa.

Tale peccaminosità, pertanto, costituisce una condizione immanente alla carne stessa ed è fondamentalmente connessa alla sua passività come condizione di patire il proprio potere. In effetti, a ben vedere, non c'è potere liberamente esercitato – da quello minimo, fino allo più sfrenato arbitrio – che non ci mostri in maniera sottile il patimento che in esso è irrevocabilmente incluso. In virtù di questa corrispondenza si può quindi ben comprendere l'antica sapienza nel momento in cui, paradossalmente, affermava essere una sola e medesima cosa la vittima e il carnefice: entrambi infatti patiscono la stessa impotenza di una carne che non può salvarsi mediante se stessa, ma solo attraverso una passività più originaria: l'Archi-passività dell'Archi-carne nella vita assoluta.

Solo un Dio che si è fatto carne e che trinitariamente ha accolto questa stessa carne in se stesso “prima” di ogni creazione, in una genesi cooriginaria al principio, in quell’“*en arché*” che risuona nel *Prologo* giovanneo, può infatti compiersi il gesto di salvezza che in quella medesima carne peccaminosa si realizza da sempre prima di ogni tempo. È in questo senso quindi che Henry può parlare di “gradi della passività” nella sua analisi del rapporto tra la *Genesi* e il *Prologo* di Giovanni⁴¹.

Questa relazione invertita tra *Prologo* giovanneo e *Genesi* mostra in tutta la sua potenza il significato imprescindibile della passività dal punto di vista fondativo. Se infatti, da un lato, la *Genesi* può ancora essere confusa con una sorta di “messa al mondo” della creatura, come una sorta di estrinsecazione della potenza divina – elemento poi facilmente traducibile in un concetto di divinità come “causa prima”, che inchiederà gran parte della metafisica sulla soglia dell'inautenticità; dall'altro, al contrario, il *Prologo* di Giovanni mostra come nella relazione del verbo con il principio si stabilisca un rapporto che precede e fonda ogni darsi creaturale in quanto tale, nella misura in cui accolto e assunto nella propria concretezza “prima”

⁴⁰ Ivi, p. 244.

⁴¹ Cfr. ivi, p. 265.

di tutti i tempi ed addirittura “prima” dell’atto creatore. Tutto ciò, ovviamente, comporta che Dio, la Vita assoluta, sia da sempre in una relazione di prossimità amorevole con la creatura e soprattutto col suo figlio prediletto: l’uomo. Accettando infatti in se stesso la passività della relazione in una accoglienza senza limiti, Dio stesso ha accettato la passività e la debolezza della carne non come un limite ma come la via stessa della salvezza⁴².

Si comprende pertanto a questo punto il significato del titolo premesso a questa parte del saggio: la passività della carne è infatti definitivamente assunta, nella dimensione dell’incarnazione ad un livello tale che essa stessa è divinizzata. Questa divinizzazione non costituisce tanto una emendazione della carne dai suoi limiti, quanto piuttosto l’affermazione di un oltrepassamento, in virtù di cui si assiste ad una vera e propria “trasfigurazione” della passività. Essa infatti cessa di essere limite, scoria, impaccio/strumento dell’attività dell’intelletto, per diventare luogo di restituzione, di re-denzione, della relazione alla sua dimensione originaria e originante⁴³.

In quanto riaffermazione piena della passività come elemento fondamentale e cooriginario al principio il sé, quindi la sfera affettiva della carne, cessa di essere esposta alle aporie della fenomenologia, per diventare il luogo di una potenzialità relazionale, in virtù di cui la relazione non è più esposta ai limiti della violenza e della lotta per il riconoscimento, ma accede al livello della sua stessa verità in quegli attimi “rari”, in cui l’uomo diventa “dono” per l’altro uomo.

La prospettiva che viene a maturarsi nel percorso di Henry costituisce un vero e proprio rivolgimento rispetto alla filosofia del limite ricœuriana. Tale rivolgimento, tuttavia, non deve essere letto in un senso meramente negativo – quasi che la “via lunga” intrapresa da Ricœur per muoversi sulla linea di

⁴² Cfr. *ivi*, p. 267.

⁴³ A tale proposito vale la pena di sottolineare come, nell’ambito del pensiero medievale, già si fosse pervenuti ad una simile consapevolezza proprio sulla scorta di un pensiero cristiano pienamente pervenuto alla consapevolezza di essere “cristianesimo-filosofia”; cfr. Moretti-Costanzi (2009), pp. 1277-1323. Si tratta in particolare del pensiero bonaventuriano che non a caso nel suo *Itinerarium* non manca di ricordare che il percorso di asceti della mente in Dio non può non passare per una purificazione del “senso”, esteticamente recuperato oltre i limiti della *carnalitas* deietta; cfr. San Bonaventura (1994), pp. 133-144. Su questo punto si veda in particolare Moretti-Costanzi (2009), pp. 2661-2669.

confine dei limiti dell'umano sia "superata" dalla prospettiva henriana. Piuttosto, si tratta di comprendere la complementarità dei due discorsi e la loro rispettiva ricchezza di contenuti. Con l'accesso alla dimensione dell'incarnazione nella filosofia di Henry si ha la possibilità di approcciare ad una radice ultima del pensare, cogliendo nella sfera "teologica" della fenomenologia dell'incarnazione quel luogo in cui la dimensione della passività come *pietas* del pensare è effettivamente assunta nella sua dimensione principale: col cristianesimo, in effetti è stata pronunciata quella parola, quel *logos* che permette di trasvalutare la sfera della recettività all'interno di quella relazione trinitaria a cui solo la "sapienza" cristiana ha la possibilità di accedere.

La ricettività, l'apertura verso l'altro, la possibilità del dono e del perdono, pertanto, diventano possibili solo sulla base di una relazionalità originaria che ha il suo vertice nel concetto di "filiazione" così come testimoniato dai Vangeli, in particolare da quello, più volte citato, di Giovanni. Solo in quanto figlio nel Figlio è così per l'uomo possibile ritrovare e riscoprire la propria irripetibile ipseità, quel sé dinamico, che già in Ricœur si annunciava come la "terra promessa" di un'ontologia in grado di non subordinare l'alterità ma di esaltarla come coesistente all'ego declinato nella forma riflessiva del sé. Come afferma significativamente Henry nella sua opera più spiccatamente cristologica *Io sono la verità*:

Nessun io vivente trascendentale è possibile se non in un'ipseità presupposta, anche se non può produrla – non più di quanto abbia prodotto la propria vita –, ipseità congenerata nell'autoaffezione della Vita assoluta e la cui effettività fenomenologica è precisamente l'Archi-Figlio. Primogenito nella Vita e Primo Vivente, L'Archi-Figlio detiene l'ipseità essenziale in cui l'autoaffezione della vita perviene all'effettività. Ma è solo in tale ipseità e a partire da essa che sarà possibile ogni altro Sé e quindi, ogni io trascendentale come il nostro. Così l'Archi-Figlio detiene nella sua ipseità la condizione di tutti gli altri Figli⁴⁴.

L'autoaffezione che genera il Figlio nel Principio è quindi quella sfera di passività che permette alla Vita originaria di accogliere se stessa come un dono. Essa mostra quest'ultimo al di là dei paradossi apparenti che implica sul grado dell'umano, permettendo di accedere a quel livello in virtù di cui la Vita stessa non si confonde più con l'esistenza e i suoi "problemi".

⁴⁴ Henry (1997), pp. 136-137. Su questo aspetto in generale si veda *ivi*, 117-159.

3. La passività dell'incarnazione: al di là del paradosso del dono.

Il “fenomeno” originario di incarnazione così come si è mostrato in Henry ha messo in evidenza questo elemento principale della passività come quell'imprescindibile a partire da cui si irradia ogni esperienza di dispersione e di recupero del sé in un'ottica ultra-fenomenologica. Parlare di incarnazione significa infatti fare i conti col concetto di fenomeno propriamente inteso, per accedere ad una rivelazione che è chiara testimonianza di un livello ulteriore del “pensare” in cui è la vita stessa, nella sua imprescindibilità, a ri-velarsi in questa carne che, allo stesso tempo, mi limita e mi rende “capace” di cose straordinarie.

Il cambiamento di accentazione, di intonazione è in questo senso radicale, di quella radicalità che fece esclamare ai redattori dell'*Exultet* la “*felix culpa*”⁴⁵ del peccato adamitico, proprio perché tale da meritare la gioia di un perdono e di una redenzione che in quella stessa carne peccatrice aveva trovato ricettacolo e accoglienza, in un “già da sempre” che “viene incontro” nella relazione amorevole tra persone incarnate: ciascuna irripetibile nella propria singolarità rivelatrice che, attraverso la propria esposizione al fallimento, si ritrova nel seno di una salvezza che è accoglienza e perdono.

In questo senso, quindi, la rivelazione dell'incarnazione viene a collocarsi nel punto di sutura delle aporie fenomenologiche che hanno sempre accompagnato le riflessioni ricœuriane⁴⁶. Questa, infatti, nel suo consegnarsi consapevolmente alle irrisolvibili alternative proprie del pensiero trascendentale non ha fatto altro che mostrare la soglia a partire da cui un altro tipo di verità può mostrarsi. Questo venire incontro, solo accennato, si mostra nel pensiero ricœuriano in tutte quelle figure e simboli in cui l'umano manifesta la propria dimensione tensiva che, facendo emergere le contraddizioni proprie del soggetto trascendentale, mostra la sua

⁴⁵ «*O certe necessarium Adae peccatum, / quod Christi morte deletum est! / O felix culpa, / quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*».

⁴⁶ Si vuole ricordare a tale proposito ricordare Gschwandtner (2012). In questo saggio viene infatti portato avanti un confronto tra le posizioni di Ricœur, Marion ed Henry sul tema del rapporto tra filosofia e religione tra questi tre autori. In particolare viene sottolineata una differenza di approccio tra Ricœur e gli altri due che consisterebbe in una presa di distanza ermeneutica dai temi attinenti alla rivelazione in modo da mettere maggiormente in luce i limiti del discorso umano a tali temi, per mostrare le aporie connesse ad un simile approccio (cfr. in particolare pp. 14-15). In questo saggio si cerca al contrario un percorso inverso che cerca di risalire dalle aporie ricœuriane ad un nucleo più originario così come si esplica nella fenomenologia dell'incarnazione di Henry.

appartenenza ad un ordine “differente”, anche se non ulteriormente tematizzabile.

Questo aspetto emerge con chiarezza sin dai suoi primi lavori, in cui è possibile cogliere la sfera della passività come propria della soggettività non più astratta, ma tragicamente gettata in un mondo e alle prese con una negatività che gli appartiene come elemento ineludibile. Si prendano a tale proposito le pagine da Ricœur dedicate ne *La simbolica del male* al mito adamitico e al fitto intreccio simbolico intrattenuto in questa lettura con gli altri miti della “caduta” propria delle altre culture, fino alla rielaborazione del simbolo del male nel racconto di Giobbe. In questa fitta trama di riferimenti ciò che è portato alla luce da Ricœur è la passività dell’uomo nei confronti di un male che è già lì, presente, “prima” che l’uomo agisca, prima del peccato come una sorta di passività trascendentale non ulteriormente eludibile. È il “serpente” che nel mito adamitico testimonia di questa avversione originaria, che non può essere evitata e rispetto a cui la libertà dell’uomo è esposta. Elemento, questo, che ritorna poi a farsi sentire in tutta la sua portata paradossale nel racconto di Giobbe, in cui la “passione” del male accede al suo significato tragico per poi rivelarsi in tutta la sua portata paradossale nella voce del Dio creatore che sovverte completamente l’ordine della considerazioni⁴⁷.

Il racconto di Giobbe è in effetti uno snodo estremamente interessante nella misura in cui sembra essere il nucleo mitico-simbolico della aporeticità del sé, capace di porsi, di “attestarsi”, come soggetto capace, per quanto esposto ad una fallibilità la cui risposta rimane sempre oltre le sue capacità di comprensione. Non è un caso, quindi, se in *Sé come un altro* la prospettiva inerente lo statuto ontologico dell’ipseità permane sotto il punto interrogativo presente nel titolo *Verso quale ontologia?*. Questo aspetto mette in evidenza come non mai l’apertura costante dell’interrogazione ricœuriana, che rimane fedele alla figura veterotestamentaria del Mosè che, guidato il popolo attraverso il deserto ai confini della terra promessa, non riesce ad entrarvi, ma soltanto a scorgerla dalle alture del monte Nebo⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. a tale proposito Ricœur (1970), pp. 524-526. Per quel che riguarda Giobbe si veda invece ivi, pp. 590-600. È importante notare, a tale proposito come per Ricœur in Giobbe si sommino coscienza tragica e annunzio di una salvezza incalcolabile sulla base delle economie umane, anticipando così la figura del Cristo il cui “evento” tuttavia «sorpassa le risorse della nostra fenomenologia delle immagini» (ivi, p. 537).

⁴⁸ Cfr. a tale proposito la ben nota chiusa del saggio *Esistenza e ermeneutica* in Ricœur (2007), p. 37.

L'incarnazione, così, viene a collocarsi su di un piano di compimento, nel senso paolino di *pléroma*, delle alternative e delle tensioni precedentemente messe in luce nel pensiero ricœuriano. È questo il motivo per cui nel testo di Henry si viene a praticare una lettura incrociata tra il *Genesi* e il *Prologo* di Giovanni, in cui il pensatore francese cerca di far emergere il gradi di passività propri dell'incarnazione che si ripetono e si trasvalutano nel passaggio dall'uno all'altro passo del testo sacro. Il vertice di questa lettura incrociata si raggiunge nel momento in cui Henry fa notare come il concetto di creazione si fondi preliminarmente su quello di generazione eterna del verbo che viene messo in evidenza proprio nel *Prologo* di Giovanni. Ciò che Henry sottolinea è infatti innanzitutto lo scarto sussistente tra i cinque giorni della creazione e il sesto in cui l'uomo viene "fatto" a "immagine e somiglianza": «Simile a Dio, l'uomo non appartiene al mondo, niente in lui è spiegabile in ultima istanza con il mondo. Simile a Dio, l'uomo non è risultato da un processo che pone fuori di sé nella forma di un'immagine. L'uomo non è stato mai posto fuori di Dio, non è un'immagine che si possa vedere; non è niente di visibile»⁴⁹.

L'uomo così non è semplicemente un *ens creatum* puro e semplice nella misura in cui egli non è nella pura exteriorità del fenomeno del mondo; piuttosto gli è vita nella vita, secondo una prossimità vicinante ed intima che non può essere ulteriormente tematizzata. La prossimità originaria tra uomo e Dio, il suo essere "immagine e somiglianza" di quest'ultimo, implica quindi un rapporto di natura radicalmente diversa che può essere svelato solo attraverso la relazione tra Padre e Figlio presentata nel *Prologo*: «Riconosciamo qui le proposizioni iniziatiche del *Prologo* di Giovanni, che ci permettono d'intendere l'unità dell'impostazione trascendentale delle Scritture. Tale unità emerge chiaramente allorché l'idea di creazione cede il passo a quella di generazione»⁵⁰.

Con l'avvento del concetto di generazione su quello di creazione il rapporto tra uomo e Dio risulta allo stesso tempo approfondito e superato, in una relazione di filialità in cui emerge la dimensione del dono come elemento imprescindibile ed originario dell'umanità dell'uomo. Per Henry con questo mutamento intervenuto nel *Prologo* «la nozione stessa di

⁴⁹ Henry (2000), p. 264.

⁵⁰ *Ibidem*. Su questo punto si veda anche il già ricordato Henry (1997), pp. 102-118.

passività è anch'essa rovesciata»⁵¹. L'uomo infatti non è più passivo dinanzi alla creazione, "dato" nel "dato" più ampio della creazione, ma vede la sua condizione elevata ad una donazione in virtù di cui «l'Affettività fonda la sensibilità»⁵².

Questa priorità dell'affettività rispetto alla sensibilità mostra secondo Henry come la passività sia radicata nell'*arché* come sua dimensione originaria che sola, mediante il movimento di autodonazione che rende possibile la generazione del Figlio nel Padre, fa sì che l'uomo sia un vita incarnata a partire da cui ogni processo di redenzione sia reso possibile⁵³. La dimensione del dono è quindi originaria, dal momento che nella generazione intima del Verbo la Vita viene a se stessa tutta intera nell'Archi-rivelazione dell'Archi-carne originaria. La predominanza dell'affettività sulla sensibilità, in fondo, non vuol dire altro che questa radicalizzazione del valore fondativo della passività, che si trasfigura da limite in elemento imprescindibile del darsi della vita in se stessa. Vivere non vuol dire altro che ricevere, disporsi nella dimensione dell'accoglienza, ovvero praticare quella *pietas* del pensare che fu prima di tutti del «*fiat mihi secundum verbum tuum*» pronunciato da Maria: parola dell'accoglienza che incondizionatamente prende su di sé il mistero dell'incarnazione come dono.

Ecco perché, in questo senso, l'autentico dono non è nel suo darsi, quanto piuttosto nella sua ricezione come tale: saper donare implica un saper ricevere originario in cui la relazione è data in una Archi-intelligibilità che è tale solo nella possibilità (anch'essa "ricevuta") di leggere il Principio nella sua dimensione trinitaria. È solo nella sfera della trinitarietà del principio e sul livello di intelligibilità suo proprio che è possibile comprendere quindi il "paradosso" del dono.

Anche in questo caso, quindi, è possibile trovare nell'incarnazione una via per comprendere la dimensione "paradossale" del dono così come è mostrata nell'ultima parte dei ricœuriani *Percorsi del riconoscimento*⁵⁴. Qui infatti Ricœur, partendo da una approfondita analisi socio-antropologica del concetto di dono, perviene ad una conclusione che, giungendo al limite di

⁵¹ Ivi, p. 265.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. ivi, p. 266.

⁵⁴ La riflessione ricœuriana sul dono ha attraversato diversi momenti della sua opera, spesso legata al tema del perdono e dell'oblio. Si ricordino in proposito Ricœur (2003), pp. 630 ss.; Ricœur (2004), pp. 99 ss. Si è voluto prendere qui in considerazione i *Percorsi del riconoscimento* come ultimo testamento del filosofo anche su questi temi.

un'analisi trascendentale, tocca la sfera della ricettività come ultima ed estrema accezione del riconoscimento. L'unico elemento che può infatti "rendere ragione" del dono è la dimensione ultraetica dell'*agápe*. Essa è quell'eccedenza dell'amore che trasfigura la relazione di reciprocità in quella mutualità che, sola, è in grado di rappresentare la possibilità di una fuoriuscita dalla logica economica del *do ut des*, per accedere alla dimensione ultra-conflittuale del riconoscimento come riconoscenza. La *reconnaissance* infatti può essere declinata anche nella sua accezione passiva di ricezione incondizionata, che costituisce la qualità originaria della gratitudine in quanto "riconoscenza":

Nel contesto dell'*agape*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta ad un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale. Continuando sulla medesima linea, non bisognerebbe mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a ricambiare. Ci viene ora in mente una parola evocata di passaggio poco fa: 'gratitudine'. Ora, la lingua francese è una di quelle lingue in cui 'gratitudine' si dice anche 'riconoscimento', 'riconoscenza'⁵⁵.

La riconoscenza per Ricœur non è altro quindi che un «*buon ricevere*»⁵⁶ che sopravviene a "compensare" il movimento del primo dono, in modo da rendere possibile quel «secondo primo dono» che è il dono contraccambiato. Tuttavia, non può non evidenziarsi in questo caso la precarietà di questa ricettività, ancora intrisa del pregiudizio trascendentale del "primo dono" come principio "attivo" e inizio del donare, a cui non si cessa mai di rispondere se non in una dimensione di idealità regolativa che si muove all'infinito e che trova negli "stati di pace" una mera sospensione, sempre precaria, del conflitto. Tale precarietà potrebbe effettivamente ritrovarsi nel suo fondamento seguendo Henry, secondo cui il ricevere nella dimensione di affettività propria dell'incarnazione è cooriginario al Principio. La presenza in Dio della passività secondo una modalità non speculativa ma relazionale è effettivamente ciò che permette di riconoscere negli "stati di pace", ovvero in tutti quegli eventi di autentica gratitudine, la traccia di una

⁵⁵ Ricœur (2005), p. 271.

⁵⁶ Ivi, p. 272.

storia che si muove su un altro livello rispetto a quello della fallacia umana, pur sempre presente, ma anche redimibile nel recupero di una carne in grado di trasfigurare il tempo e di condensarlo in quegli attimi rari, attimi di grazia, che da sempre costituiscono un irrevocabile cielo di stelle fisse in grado di orientare il cammino dell'uomo *in regione dissimilitudinis*.

In questo senso, quindi, la dimensione dell'incarnazione viene a colmare la tensione umana verso la trascendenza, restituendo all'attesa il suo statuto veritativo, nella misura in cui ri-velativo, di una ricettività recuperata oltre il limite in cui viene solitamente relegata. L'incarnazione viene così ad essere la condizione irrevocabile della *pietas* del pensare, nella misura in cui la "pietà del domandare" non è più semplicemente il volgersi di una interrogazione verso il fondamento, ma anche e soprattutto la *certitudo absentium* di una prossimità irriducibile della Vita, che abita nella regione di una accettazione incondizionata di sé in quell'*intimior intimo meo* che è proprio di ciascuna singolarità impersonata con volto e nome proprio: unica e irripetibile.

Bibliografia

Bonaventura da Bagnoregio (1994), *Itinerario della mente verso Dio*, trad. it. a cura di M. Parodi e M. Rossini, Rizzoli, Milano.

Canullo, C. (2004), *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Canullo, C. (2007) (a cura di), *Michel Henry: narrare il pathos*, EUM, Macerata.

Canullo, C. (2012), "«Patire l'immanenza» ne *L'essence de la manifestation* di Michel Henry: possibilità di un ossimoro", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 14 (2012).

Gschwandtner, C.M. (2012), "Paul Ricœur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology", *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, n. 2, pp. 7-25.

Heidegger, M. (1998), *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.

Henry, M., (1987), *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris.

Henry, M. (1990), *L'essence de la manifestation*, 2 voll., PUF, Paris.

Henry, M. (1991), *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, in R. Kearney-J. Greisch (ed.), *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988*, Éd. Du Cerf, Paris, pp. 127-143.

Henry, M. (1997), *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia.

Henry, M. (2001), *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino.

Moretti-Costanzi, T. (2009), *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura*, in *Opere*, a cura di Mirri E. e Moschini M., Bompiani, Milano, pp. 2661-2669.

Moretti-Costanzi, T. (2009), *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, in *Opere*, a cura di Mirri E. e Moschini M., Bompiani, Milano, pp. 1277-1323.

Ricœur, P. (1970), *Finitudine e colpa*, trad. it. a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna.

Ricœur, P. (1990), *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, trad. it. a cura di M. Bonato, Marietti, Genova.

Ricœur, P. (1999), *Le Marx de Michel Henry*, in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éd. du Seuil, Paris.

Ricœur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano.

Ricœur, P. (2004), *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. a cura di N. Salomon, Il Mulino, Bologna.

Ricœur, P. (2005), *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.

Ricœur, P. (2007), *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano.

Safranski, R. (2008), *Heidegger e il suo tempo*, trad. it. a cura di M. Bonola, TEA, Milano.

Sansonetti, G. (2006), *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

Solov'ëv, V. (1998), *La conoscenza integrale*, trad. it. a cura di A. Dall'Asta, La casa di Matriona, Milano.

Tiaha, D. (2009), *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair*, L'Harmattan, Paris.

Abstract

When in the last section of *Oneself as Another* Paul Ricoeur sums the results of his investigations concerning the theme of the otherness, he reaches the question of the flesh as a central point, which should permit to highlight the possibility of an ontology of the self. It's in that context that Ricœur explicitly recalls the name of Michel Henry and his phenomenology of suffering. Starting from this point, the contribution wants to investigate the possible development of the ricœurian theme of the self in relationship with the further phenomenology of the incarnation presented by Michel Henry in his last works. This paper, thus, will try to underline the

relationship between ipseity and incarnation, in order to analyse the theme of the passivity, one of the most important questions for the “piety of thought” in the contemporary philosophy.

Keywords: Flesh, Passivity, Incarnation, Otherness, Relationship.