

Michel Henry:
narrare il pathos

A cura di Carla Canullo

eum

Isbn 978-88-6056-023-0
Prima edizione: dicembre 2007
© 2007 eum edizioni università di macerata
Vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it
<http://ceum.unimc.it>
Realizzazione e distribuzione:
Quodlibet società cooperativa
Via S. Maria della Porta, 43 - 62100 Macerata
www.quodlibet.it
Stampa: Grafica Editrice Romana s.r.l., Roma

Indice

7 Presentazione di Carla Camullo

Seminario

- 13 Jean-François Lavigne
Autoaffezione e carne nella fenomenologia materiale
di Michel Henry
- 23 Emanuele Marini
La fenomenologia di Michel Henry: passività origi-
naria e libertà mancata
- 27 Anna Pia Viola
Il «darsi» della Vita tra visibile ed invisibile
- 39 Stefano Santasilia
Io sono: la metamorfosi della verità

Questioni

- 55 Ezio Gamba
De Carne (Christi). Michel Henry lettore dei padri
della Chiesa e interprete della gnosi
- 103 Roberto Formisano
Pensare l'immanenza. La prospettiva ontologica della
«fenomenologia della vita» di Michel Henry
- 131 Vittorio Peregò
Autoaffettività e immanenza della vita: l'inconscio

- 155 Giuliano Sansonetti
L'Io in una fenomenologia radicale
- 173 Ivano Liberati
Michel Henry: dalla fenomenologia della vita alla fenomenologia della comunità
- 189 Grégori Jean
Differenza fenomenologica e rivelazione in Michel Henry
- 215 Carla Canullo
La verità della carne (ovvero: per una critica della carne pura)
- 251 Sergio Ubbiali
L'unica origine per i singoli uomini. Michel Henry sull'originario
- 261 Ivano Liberati
Bibliografia di Michel Henry

Carla Canullo

Presentazione

Narrare il pathos: l'espressione riassume efficacemente l'opera di Michel Henry, filosofo francese scomparso nel 2002. È il *Leitmotiv* di un *entretien* dell'autore con M. Calle-Gruber, nel corso del quale il filosofo spiega i motivi della sua opera letteraria e filosofica. La «narrazione» coincide, per Henry, con la sua meditazione fenomenologica; l'una segue l'altra, senza soluzione di continuità. *Le jeune officier* (1954), *L'amour les yeux fermés* (1976, vincitore del Prix Renaudot), *Le fils du roi* (1981) sono l'espressione *diversa* di un *medesimo* percorso intellettuale. Perché analisi filosofica ed espressione letteraria in Henry sono due differenti modi di portare a manifestazione la medesima realtà, la vita¹. Un portare a manifestazione che coincide con il racconto della vita stessa, con la sua narrazione, dove la vita è «qualcosa che è dato a se stesso senza alcuna distanza»², «onda che sente se stessa» e che arreca, conduce i viventi come le onde dell'oceano (trans)portano quanti in esso nuotano³.

Tale vita invisibile, diversa dall'oggetto della biologia, può essere raccontabile, narrabile; o meglio, è *narrata*. Il linguaggio di tale narrazione può sembrare talvolta tautologico⁴. In realtà, si tratta

¹ Scrive Henry in *Narrer le pathos*: «A poco a poco l'oggetto del mio studio si è precisato nei termini di ciò che chiamo *vita*. Questa non ha nulla a che vedere, naturalmente, con la vita biologica [...]. La vita di cui volevo occuparmi, la sola cosa che mi sembrava interessante, era quella di cui parla il mondo [...]: nonostante nessuno sappia perché vive, vuole vivere e questa vita appare ai suoi occhi, anche nella peggiore sventura, come il bene più prezioso al quale si è in qualche modo consegnati» (Michel Henry, *Narrer le pathos*, in *Phénoménologie de la vie*, t. III, *De l'art et du politique*, Paris, Puf, 2004, pp. 309-323; citazione a p. 310).

² *Ibid.*, p. 322.

³ *Ibid.*, p. 321.

⁴ A tal proposito Xavier Tilliette nota che «l'impressione di tautologia e pleonismo è fuorviante ed erronea, frutto di una lettura pigra e non approfondita [...]. La forma

del linguaggio di una vita che tenta la propria espressione, così come un suono è tentato in una tastiera, nella ricerca dell'accordo con altri suoni; nella ricerca dell'accordo in cui tanti armonici posano risuonare. Dove, tuttavia, il punto vivente di tale risuonare armonico del romanzo e della filosofia? Dove la fonte da cui questo linguaggio riecheggia? Tale fonte sorgiva, forma stessa della vita, forma nella quale la vita è data a se stessa, è il *pathos*. La vita non si conosce come «oggetto» ma «si prova», è sentita nell'esperienza che di essa si fa e che coincide con l'esperienza che essa stessa fa di sé. Il dolore è conosciuto quando è sentito e provato, lo stesso la gioia o il piacere. Dolore e gioia sono i più espliciti *sentimenti* del sentirsi radicale e fondamentale della vita; dove *sentimento* va inteso alla luce della radicalità del sentirsi annunciata da Descartes in uno dei momenti inaugurali (certamente non il solo né il primo) dell'epoca moderna. Declinando le *puissances* della *res cogitans*, Descartes scrive: «Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»⁵. Il «sentire» e quel particolare modo di sentire che è il «sentimento» rientrano a pieno titolo nella *res cogitans*. Michel Henry, con la sua fenomenologia della vita, ha declinato questo indizio cartesiano messo a lato, offuscato dalla flessione trascendentale dell'«ego sum, ego existo» annunciato nelle *Meditationes*⁶. Lo ha declinato narrando il *pathos* che è la vita e che la vita è: c'è vita soltanto e nella misura in cui il *pathos* torna in sé, frangendosi in sé per la propria vitalità auto-moventesi. Forma della vita, cuore della vita, il *pathos* è anche la fonte dell'irriducibilità della vita stessa⁷, è il suo nucleo mai visibile e che sempre, tuttavia, si palesa e svela, si mostra; con

ripetitiva non ha alcunché di gratuito [...], sebbene questo genere di espressione sia divenuta sempre meno frequente dopo *L'essence de la manifestation*, dove con la scrittura Henry intratteneva un vero e proprio combattimento, una lotta» (Xavier Tilliette, *Michel Henry: la philosophie de la vie*, «Philosophie», 15, 1987, pp. 3-20; citazione a p. 4).

⁵ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, introduction et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1978; trad.it a cura di A. Tilgher, rivista da F. Adorno, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, Bari-Roma, Laterza, 1997, p. 27.

⁶ Sulle diverse declinazioni dell'annuncio di Descartes ci permettiamo di rinviare al nostro *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle e Le Senne*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001.

⁷ Cfr. Henry, *Narrer le pathos*, cit., p. 313.

un termine caro ad Henry, *se dévoile*, dove il *de* privativo precede il *voile*, il velo che ricopre per essere sollevato, secondo quanto il linguaggio greco indicava con il termine *aletheia*, verità.

L'irriducibile non può essere ridotto ad una forma o espressione. È inesauribile, perché in caso contrario incorrerebbe nella sua stessa contraddizione. È con questa consapevolezza che sono stati raccolti i testi qui presentati, ciascuno dei quali vuol essere un contributo alla narrazione dell'inesauribile ed irriducibile *pathos* forma della vita. L'idea di raccogliere in un volume i contributi di quanti si sono occupati in Italia di Michel Henry è nata in seguito ad un seminario organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università di Macerata, grazie all'incoraggiamento e al sostegno del prof. Giovanni Ferretti, nell'ottobre 2006. Per l'occasione, il prof. Jean-François Lavigne, docente presso l'Università di Nice e presidente dell'*Association* dedicata agli studi su Michel Henry (alla quale fanno capo gli studiosi che in Europa e nei paesi extra-europei si occupano del pensiero del fenomenologo francese) accettò l'invito della nostra università. Questa fu l'occasione di un primo incontro, attorno al quale venne organizzato un seminario di studi cui parteciparono Emanuele Marini (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale – Milano), Maria Pia Viola (Pontificia Facoltà Teologica della Sicilia) e Stefano Santasilia (Università di Napoli – Federico II), autori di volumi ed articoli dedicati al fenomenologo. Si è scelto di pubblicare i contributi nella sezione intitolata «Seminario», mantenendo la forma e la stesura con cui sono stati presentati in quell'occasione, momento felicissimo e fecondo di discussione delle tesi *henryennes*. L'occasione del seminario ha propiziato anche un primo incontro di studiosi italiani di Michel Henry. Da questo scambio è nata la seconda sezione del presente volume, «Questioni», alla quale ciascuno ha contribuito proseguendo la narrazione del *pathos henryen*, seguendo i propri interessi e, naturalmente, le proprie ricerche.

Ogni saggio, perciò, è espressione del modo in cui le tesi di Henry sono state recepite, interpretate, maturate e discusse in Italia. È tale ricezione, feconda e critica al contempo, e non una presentazione più o meno completa dell'opera *henryenne*, a costituire l'orizzonte e l'intento di questa raccolta, che si chiude con la bibliografia delle opere di Michel Henry redatta da Ivano Libera-

ti (Università Tor Vergata, Roma)⁸, che ringrazio, estendendo il mio ringraziamento anche a quanti hanno partecipato al seminario, *in primis* il prof. Maurizio Malaguti dell'Università di Bologna, e a quanti hanno accettato di partecipare a questa pubblicazione: Giuliano Sansonetti (Università di Ferrara), Grégori Jean (Université de Nice), Sergio Ubbiali (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Ezio Gamba (Università di Torino), Vittorio Perego (Università Cattolica, Milano), Roberto Formisano (Università di Bologna), affermati studiosi del pensiero *henryen* ed espressione della vivacità di questi studi in Italia. Segno, infine, della fecondità della narrazione di un *pathos* irriducibile a singole forme, fonte vivente che apre le molteplici strade incessantemente seguite dalla vita.

(Università di Macerata)

Seminario

⁸ La bibliografia è già apparsa nella rivista telematica «Dialegesthai», che ringraziamo per averne concesso la pubblicazione.

Il problema, ancora una volta, non è soltanto quello, spesso posto, di un'eventuale impossibilità di pensare la Trascendenza a partire dall'Immanenza radicale, ma risiede soprattutto nella difficoltà di fondare in modo puramente immanente la *restituzione* della *differenza* stessa. In alti termini, sebbene l'Essenza sia il «fondamento» della fenomenalità, la nostra analisi ci conduce a mettere in dubbio il fatto che possa essere il fondamento della *differenza* fenomenica. La *differenza* sarebbe piuttosto il fondamento del fondamento. Il fatto che qui il concetto di rivelazione conservi tutta la sua pertinenza, opponendosi a ciò che, in termini di *differenza* ontologica e dialettica, costituisce un annullamento della *differenza* nell'identità, non impedisce che l'accesso ad uno dei piani nella sua *differenza* con l'altro implichi una «coscienza di *differenza*», né esistenziale, né ontologica, che sia condizione persino della posizione del problema al quale il concetto di rivelazione dà una soluzione. Pensare tale «coscienza» nel quadro della filosofia dell'immanenza radicale di Henry, esplicitare il senso di questo «tra» che viene messo in gioco ed in movimento, potrebbe essere un compito importante per un pensiero che desideri porsi nel suo solco, proseguendone il cammino.

(Université de Nice-Sophia Antipolis)

(Traduzione dal francese di Letizia Coccia)

non abbia nessuna autonomia ontologica e si «fondi» in una rivelazione vitale, è una rappresentazione *della* vita che, sebbene non sia l'oggettivazione intesa nel senso di una realizzazione teleologicamente orientata verso il mondo, in ogni caso la esprime.

Carla Canullo

La verità della carne (ovvero: per una critica della carne pura)

1. La verità e la carne

Verità e carne sono due temi che hanno attraversato la filosofia del novecento. L'attraversamento non è mai indifferente ed anche il solo calpestio modifica il suolo attraversato. Allo stesso modo *verità* e *carne* sono passate nella filosofia del Novecento, giunte fino ad oggi dopo percorsi da cui sono state (esse stesse) trasformate. Sono «passate», dunque, come d'altronde è sempre accaduto nella storia del pensiero. E come ogni passaggio, anche il loro è stato accompagnato da un *souci*, da una cura¹. La ben nota *Sorge* heideggeriana non distolga dal significato «vitale» e «vivente» del termine: si passa per cercare incessantemente luoghi da «abitare», ricerca che è mossa dal bisogno di vivere, nutrirsi, crescere. La filosofia stessa «passa», mossa dal bisogno di vivere, nutrirsi, rispondere; bisogno proprio di chi «fa filosofia» nei diversi luoghi abitati. E la «verità» è uno dei motivi che, variamente declinati, ha nutrito, vivificato ed alimentato la filosofia.

Il tentativo di recensire tali declinazioni, anche limitatamente all'ambito del Novecento prima citato, sarebbe parziale². Tale rischio di parzialità non esclude, in ogni caso, che un percorso sia comunque scelto. Nella parola *veritas* sta la radice *var*, presente nei verbi che indicano il difendere, il guardare, il conoscere ma anche il credere, la fede e, per estensione, la fiducia e la fedeltà³.

¹ «Passage, mon beau souci», scriveva il compianto Stanislas Bréton nel testo scritto in onore di Jean Greisch (in Philippe Capelle, Genéviève Hébert, Marie-Dominique Popelard, [édd.], *Le souci du passage*, Paris, Cerf, 2004, pp. 11-19).

² L'alternativa alla parzialità sarebbe un superficiale *survol* delle diverse posizioni.

³ Ciò è evidente soprattutto nelle lingue slave, dove *vira* significa *credere* (lituano), *verinu* vero e *veriti* credere (antico slavo). La radice *var* è in generale presente là dove

Nel termine latino *veritas*, più che l'idea del dis-velamento e della manifestazione contenuta nel greco *aletheia*, c'è l'idea del credito, della fiducia. Questa precisazione motiva (insieme ad altro) il carattere relazionale della verità, carattere che ha reso possibile, tra le diverse «teorie» della verità, una teoria «dialogica» della stessa⁴; «dialogica» perché «il nostro non è tanto o non solo un dialogo con altri sulla verità, ma anche un dialogo con la verità»⁵. Una prospettiva diversa, dove la verità è piuttosto pensata «nella tensione tra manifestazione e nascondimento» (e dunque sulla scia dell'*aletheia* greca) è proposta da Mario Ruggenini⁶. Queste due differenti proposte *ermeneutiche* declinano le due possibili accezioni del termine «verità» (*veritas* e *aletheia*) parlando l'una di «dialogo» e l'altra di «colloquio»; ma entrambe rimarcando, in modi differenti, il carattere *vocante*, *interpellante* della verità.

Ciò detto, in che senso si può parlare oggi di «verità della carne»? Per narrarne ripercorreremo, con Michel Henry, la trama interna della carne; una carne pura, la cui verità è quella della Vita. Ovvero, sarà tentata una «critica della carne pura», di una carne che Henry ha seguito nei suoi gangli vitali. *A partire da quale verità e verso quale verità, tuttavia?*

2. Della verità

Della verità Henry parla in quanto fenomenologo e da un punto di vista fenomenologico, opponendo mondo e Vita. «È vero ciò che si mostra»⁷, e il fatto di mostrarsi, «considerato in se stesso e in quanto tale, è l'essenza della verità». Poiché questa consiste nel «puro mostrarsi, manifestarsi, rivelarsi, possiamo pure

si parla del rapporto di fiducia che si instaura in chi crede. Le notizie sono tratte da Diego Brozzi, *Dell'origine e natura della lingua latina, ossia etimologia della lingua latina*, Città di Castello, Società Tipografica Editrice Cooperativa, 1909, § 801.

⁴ È l'originale teoria sviluppata da Roberto Mancini in *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli, Esi, 1995, che verifica l'ipotesi che «l'esperienza conoscitiva è propriamente l'incontro e la relazione con la verità» (*ibid.*, p. 9).

⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁶ Cfr. Mario Ruggenini, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2006, oltre ad altri testi dello stesso autore.

⁷ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996; trad. it. di G. Sansonetti, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1997 (le citazioni faranno riferimento a questa edizione).

chiamare la verità «mostrazione», «apparizione», «manifestazione», «rivelazione»⁸.

La tesi di Henry, ben riassunta in queste righe, è nota: la verità sta nel *puro atto di mostrarsi* «implicito in tutto ciò che si mostra» e l'essenza della verità sta nel puro e semplice fatto di mostrarsi. «Solo perché si verifica il puro atto di apparire e, in esso, la verità dispiega preliminarmente la sua essenza, tutto quanto appare può farlo [...]. In tal modo ogni verità relativa alle cose – agli «enti», come dicevano i Greci –, ogni verità ontica rinvia ad una verità fenomenologica pura da essa presupposta, ad un puro atto di mostrarsi considerato in se stesso e come tale»⁹. Da questa tesi nascerà l'altrettanto celebre separazione tra mondo e Vita, o meglio: tra *verità del mondo* e *verità della Vita*. La verità del mondo, poi, matura al proprio interno una seconda separazione, quella tra vero e verità, perché essa consiste in un movimento centrifugo, ossia nel «metter fuori», nell'espore. I fenomeni, infatti, sono *veri* nella misura in cui si espongono nell'orizzonte del mondo. Il mondo è, detto altrimenti, lo sfondo a partire dal quale gli «oggetti» si fenomenalizzano: «Una cosa esiste per noi soltanto se ci si mostra come fenomeno. Ed essa ci si mostra solo nel «fuori» primordiale che è il mondo. In fin dei conti, poco importa che la verità del mondo sia intesa a partire dalla coscienza o dal mondo se, in ambedue i casi, ciò che fa la capacità di mostrarsi, la verità, la manifestazione, è il «fuori» come tale»¹⁰. Il mondo è verità in quanto orizzonte della manifestazione; orizzonte *estrinseco* all'essenza della manifestazione, tuttavia, «fuori» *ekstatico* nel quale tutto appare, indifferentemente. Ed è in quest'indifferenza che accade il suddetto sdoppiamento tra vero e verità.

Nel mondo si mostra tutto – visi di fanciulli, nuvole, cerchi – sì che quanto si mostra non è spiegabile con lo svelamento proprio del mondo [...]. Ciò che è vero nella verità del mondo non dipende affatto da tale verità, non è sorretto, vigilato, amato, salvato da essa. La verità del mondo – ossia il mondo stesso – non contiene mai la giustificazione o la ragione di ciò a cui concede di mostrarsi in essa, quindi di «essere», nella misura in cui essere significa mostrarsi¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*

La «verità del mondo» significa dunque che verità è sia il mondo che si manifesta, sia ciò che si manifesta, reso vero dall'orizzonte stesso che ne rende possibile la visibilità. «Vero» è *semplicemente* ciò che è portato a manifestazione nell'ekstaticità del mondo, nel «di fuori» che il mondo è. Mondo che Henry non contesta ma del quale dice che il suo modo di fenomenalizzare, rendendo possibile il manifestarsi delle cose soltanto perché ne costituisce l'orizzonte esterno, il «di fuori» in cui tutto *indifferente* accade, non è il solo capace di verità. Se la verità sta nel puro mostrarsi e se il mondo è l'orizzonte che rende possibile ogni mostrarsi, allora la verità del mondo sarà in questo puro e semplice uscire da sé per apparire alla luce di un «fuori» indifferente. Per dichiarare qualcosa «vero», basta semplicemente appurarlo nell'apparire nella luce del mondo. A questo modo di pensare la verità Henry oppone quanto potrebbe esser detto un «vivere la verità», ossia la *verità della Vita*.

Tale verità non matura al proprio interno lo sdoppiamento tra vero e verità: «La Vita non è “vera” – sostiene Henry non senza provocazione – perché questo vorrebbe dire soltanto che essa si manifesta, si mostra»¹². La verità è l'essenza dell'apparire, l'essenza della manifestazione e non l'apparire o il manifestarsi come tali. E tale essenza è, per Henry, Vita. La Vita è manifestarsi non nell'orizzonte del mondo ma *in sé*; non *nel fuori* ma come *rivelazione di sé*. La Vita è essenza fenomenologica che prova se stessa nel suo vivere, non si manifesta, «si vive», si autogenera e autorivela; è rivelazione originaria. Non c'è scollamento tra vero e verità perché la verità della vita non è in un «fuori» *indifferente* a ciò che manifesta (e dunque non è vero perché semplicemente appare) ma è manifestazione di sé nell'esperienza, nell'*épreuve* di sé. Il sospetto che Henry incappi in una tautologia è soltanto apparente perché «quando si tratta dell'essenza della Vita, autorivelazione vuol dire da un lato che è la vita a compiere la rivelazione, a rivelare, ma dall'altro che *rivela se stessa*»¹³.

Verità del mondo, *verità della Vita*, dunque. Il genitivo decide, in entrambi i casi della verità, nel primo caso producendo anche una separazione tra vero e verità, nel secondo caso cogliendo il

¹² *Ibid.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 50, corsivo dell'autore.

cuore vivente della verità stessa. A ben vedere, però, si tratta di un unico e solo modo di intendere la verità. Verità è l'essenza del manifestarsi in quanto tale manifestarsi è possibile a partire soltanto da sé. La verità del mondo è verità in senso improprio, dal momento che si attesta ed attesta soltanto ciò che appare come fenomeno senza dire nulla circa l'«essenza della manifestazione». La Vita, invece, non appare mai come appaiono i fenomeni, si autoprova, si sente e, in questo provarsi e sentirsi, si dà; in essa verità ed essenza della manifestazione coincidono e, dunque, non c'è alcuna *indifferenza* tra ciò che appare e il «che» appare, il suo puro automanifestarsi. Mentre il mondo è «altro» dagli enti che si manifestano e che dal mondo stesso traggono possibilità di manifestazione, la Vita è autorivelazione. In realtà, tuttavia, ci pare che soltanto per la Vita si dovrebbe parlare di «verità», perché se quest'ultima è «manifestazione colta nella sua purezza fenomenologica», «pura essenza dell'apparire», soltanto nella Vita verità e vero coincidono: «Che cos'è dunque una verità che non differisca in nulla da ciò che è vero? Se la verità è la manifestazione colta nella sua purezza fenomenologica – la fenomenalità, non il fenomeno – allora ciò che si fenomenalizza è la fenomenalità stessa [...]. Ciò che si manifesta è la manifestazione stessa»¹⁴. Il mondo rende possibile la manifestazione, ne è l'orizzonte, ma non ne è l'essenza, poiché «la fenomenalizzazione della fenomenalità pura è una materia fenomenologica pura, una sostanza la cui essenza è l'apparire, la fenomenalità nella sua effettuazione e nella sua effettività fenomenologica pura»¹⁵. Perciò per il mondo si parla di verità soltanto in modo secondo ed improprio, derivato dal senso autentico di verità intesa come essenza della manifestazione; motivo per cui il mondo procede *separando* verità e vero mentre la vita, autorivelandosi, *unisce*: il mondo non è in sé essenza della manifestazione ma è orizzonte, sfondo che rende possibile la rivelazione ma non si autorivela, come è capace di fare – invece – la Vita.

Henry mantiene entrambe le declinazioni del termine verità (*aletheia* o *veritas*). Mantiene il senso greco del dis-velare, del rivelare che, inesauribile, si dà soltanto nella misura in cui continua a rivelare incessantemente pur nutrendosi di un fondo mai del tutto

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*

svelato. È una verità che *si dà* coincidendo con ciò che *rende vero* e che rende inesauribilmente vero. Non è l'orizzonte dei fenomeni ma la vita dei fenomeni stessi, ciò di cui i fenomeni vivono. Tuttavia, tutto ciò che si ri-vela e l'essenza della manifestazione coincidono, e tale coincidere è *veritas* cui si può prestar fede, cui si può credere perché perdura. Infatti, ciò che si manifesta e il manifestarsi *coincidono* senza mai potersi esaurire, dunque perdurando incessantemente. «L'essenza della manifestazione» è la radice *var* di *veritas*, che dà a conoscere e che contemporaneamente può esser «tenuta per vero», coincidendo la sua essenza con il suo rivelarsi.

3. La «radice» della verità

Nulla vieta di pensare questo *var* come la materialità fenomenologica pura né è illegittimo individuare nella materialità fenomenologica la radice *var* che sta nella *veritas*. La Vita non si manifesta come oggetto nel mondo ma si autorivela; la sua analisi spetta ad una fenomenologia materiale, il cui compito è immenso poiché non riguarda i fenomeni ma deve ripensare la realtà regredendo fino alla sua dimensione invisibile e sorgiva, al suo *pathos originario*¹⁶. Questo *pathos* permette ogni conoscenza ma è anche ciò che perdura e, perdurando, si fa degno di fiducia, credito e fedeltà. Possiede, insomma, le caratteristiche della radice *var*; o meglio, è esso stesso *radice* di e in questa fenomenologia radicale e materiale. Il profilo della proposta fenomenologica di Henry si tratteggia nel confronto con la fenomenologia iletica husserliana, nel commento puntuale e critico del § 85 di *Idee I* e, soprattutto, delle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*¹⁷. Henry, tuttavia, critica Husserl perché egli ha già una

¹⁶ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, a cura di P. D'Oriano, *Fenomenologia materiale*, Milano, Guerini e Associati, 2001, p. 63.

¹⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), La Haye, Nijhoff, 1952; *II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Nijhoff, 1952; nuova ed. it. cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002 e Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, La Haye, Nijhoff,

questione fenomenologica che cerca di verificare fin da *L'essence de la manifestation*.

La fenomenologia materiale – titolo sotto il quale si possono annoverare sia le acquisizioni de *L'essence de la manifestation* sia alcune ricerche successive – non è nata da una riflessione sulle insufficienze della fenomenologia iletica e sul suo fallimento. Molto di più essa è una percezione chiara delle sue insufficienze. Essa non intende portare a termine ciò che sarebbe stato soltanto intravisto ma intende piuttosto mettere in gioco, e in modo radicale, il concetto di materia, divenuto il “contenuto primario”, visto in correlazione con il concetto di forma, divenuta noesi intenzionale. La coppia *impressione/intenzione* significa che un modo unico ed esclusivo di manifestazioni e di rivelazioni ha esteso il suo regno su tutto ciò che è [...] confinando nella non-fenomenalità principale ed originaria del “contenuto”, della materia, tutto ciò che non è intenzionabile. “Materia”, per la fenomenologia materiale nella sua opposizione decisiva all'iletica, non indica più l'altro dalla fenomenalità ma la sua essenza. In questo modo la fenomenologia materiale è fenomenologia in un senso radicale¹⁸.

Il *già* della questione fenomenologica di Henry riaffiora non di rado nei testi in cui legge Husserl: «Diciamo qui, a titolo di nota preliminare, che la fenomenologia materiale risulta dalla riduzione radicale di ogni trascendenza»¹⁹, ossia di ogni ekstaticità; inoltre, quando critica l'iletica husserliana, lo sfondo è sempre quello della «sua» ipotesi di «materia»: «La materia è esattamente la materia di cui l'impressione è fatta, la sua stoffa, in qualche modo la sua sostanza: l'impressionale come tale». Husserl, invece, ha tradito ciò che pure aveva intravisto, perché nei suoi testi «la materia non è la materia dell'impressione, l'impressionale e l'impressionalità come tali, essa è la materia dell'atto che la informa, una materia per questa forma. Nemmeno il darsi di questa materia le appartiene: non è la materia che dà, che si dà essa stessa, in

1966; trad. it. di A. Marini, *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 1998. In Italia, il confronto di Henry con i testi husserliani è stato seguito e commentato da Giuliano Sansonetti in *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianaesimo*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 228 ss. e da Vittorio Peregò, in *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano, Vita & Pensiero, 2004, pp. 52-61. Rinviando, perciò, a questi studi, permettendoci di segnalare anche il nostro *Ekstasy of the World/Immanence of Life. Michel Henry reader of Husserl*, «Analecta Husserliana», 79, 2003, pp. 67-87.

¹⁸ Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

virtù di ciò che è, attraverso il proprio carattere impressionale»²⁰. Potremmo moltiplicare i passi in cui la critica ad Husserl sembrerebbe piuttosto essere la mancata risposta alla questione posta da Henry ma così facendo il suo pensiero resterebbe sempre il negativo della fotografia husserliana. Che cosa accade se questo negativo diventa l'immagine stessa della fotografia? Forse, può fenomenalizzare ciò che rende l'immagine stessa possibile e dunque visibile.

La ricerca dell'impressione, la cui radice è nel *pathos originario*, è la questione che muove Henry. Questione che, tuttavia, coincide con quella della *verità*. Una delle possibili declinazioni della radice *var* è il suo conservare, guardare, difendere ma anche perdurare. Quale perdurare, tuttavia? Non un perseverare al modo di un «in sé» destinato a procrastinarsi perché *securus* ma un *continuum* che è «omogeneità legata alla propria irrealità principiale ed originaria» la cui radice è in un «Altrove radicale che io sono». Questo «Altrove radicale» non può rivelarsi nel mondo, e dunque ekstaticamente, ma la sua è una rivelazione originaria, un'Archi-Rivelazione che «si compie come Impressione»²¹. E un'Impressione può essere sempre là e sempre nuova perché il *pathos* si stringe in se stesso «nella Parusia originale»²². Perdurare è possibile grazie al *pathos originario*, «Altrove radicale», *altro* dalla luminosità della coscienza ma radice della vita. Ciò non implica il rimando ad un *subjectum*: a perdurare è l'impressione, originaria in quanto continuamente *prima*, «silenzioso abbraccio nel quale essa (ossia la Vita, ndr.) si prova e si sente in ogni punto del suo essere, senza mai disfarsi di sé, senza che uno scarto o una distanza la separi mai da sé»²³. L'impressione perdura perché in essa è l'essenza della vita, la quale non cessa di sentirsi e di subire nuove impressioni, così che altre impressioni sempre si diano. Il punto primo ed ulti-

²⁰ *Ibid.*, p. 70. Osserva ancora Henry sempre a proposito di Husserl: «Quel che accade però è che se la *hyle* si rapporta alla *morphè* in modo da unirsi ad essa come ciò che appare al suo apparire, la *hyle* si trova originalmente e in se stessa privata della capacità di realizzare in sé e per se stessa l'opera della manifestazione: essa non è più in sé e per sé che un contenuto cieco, ed è per questo che essa si offre come materia delle formazioni intenzionali affinché queste, nell'animarla, la gettino nella luce e ne facciano un fenomeno» (*ibid.*, pp. 70-71).

²¹ Per le due citazioni cfr. *ibid.*, p. 95.

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ *Ibid.*, p. 101.

mo, irriducibile, che fa della fenomenologia materiale un compito «immenso e difficile» è questo *pathos* originario che vivendo, stringendosi in sé fa conoscere ciò che il mondo non darà mai a conoscere, ossia l'impressione, capacità originaria di subire radicata in un'essenza che è originario sentirsi, modificarsi.

Non può esservi *conoscenza* della vita se non grazie a questo *pathos* originario. Dunque, la vita è *verità in quanto produce conoscenza*. Ed essendo tale, è *degnata di fiducia e credito*, perché non è vera per criteri altri da sé. La passività dell'impressione originaria è, infatti, «ineluttabile, insuperabile e infrangibile stretta della vita a sé»²⁴, la quale rende possibile l'autorivelarsi della vita, è la *verità* della vita. Non la verità di cui è capace la vita e di cui il mondo non è capace, ma la radice *var* che contemporaneamente dà a conoscere, conserva e mantiene. Una radice radicalmente estranea, dice Henry ricorrendo ad un efficace ossimoro. Una radice «estranea», *étrangère*, allo stesso modo in cui l'estraneo appartiene alla «sfera del proprio»²⁵ e, perciò, *propria*. *Altra*, perché non si identifica con nessun visibile ekstaticamente colto nel mondo, radice invisibile di ogni vivente; *propria* perché essenza di ogni singola vita ed espressione vivente. La radice *var*, però, torna anche nei verbi che indicano il proteggere, il difendere. Il *pathos*, invisibile cuore d'ogni impressione *protegge e difende ogni impressione*, ogni *affection* ed ogni *sentire*, non li perverte come accadrebbe se fossero «compresi» alla luce ekstatica del mondo. Infine, custodisce e protegge *perdurando*, mantenendo in vita non al modo della permanenza ontologica ma come un *continuum* che non è altro dal *continuum* della vita. Perciò «*materia*», per la fenomenologia materiale, «non indica più l'altro dalla fenomenalità, ma la sua essenza»²⁶, altro e proprio della fenomenalità stessa.

Non soltanto, allora, *verità del mondo e verità della vita* ma «*materia*» che è *pathos* che dà a conoscere la Vita, che ne rende possibile l'autorivelazione, che la difende, la custodisce e la fa perdurare. *Pathos* originario che, anche, rende possibile sempre e di

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haye, Nijhoff, 1963; trad. it. F. Costa, a cura di R. Cristin, *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani, 1997; V *Meditazione*, § 44, *Riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera appartenitiva*, pp. 116-121.

²⁶ Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 105.

nuovo ogni nuova impressione, che la nutre e la rigenera. Regredire fino a questo *pathos*, narrarlo, è il compito della fenomenologia materiale; fenomenologia che è anche radicale perché mette a tema e dà conto della propria radice, del proprio *var*. Della *veritas* che non costruiamo o decidiamo ma che ci nutre, *pathos* invisibile in quanto radice di ogni impressione. Radice che sarà il «tribunale» della «critica della carne».

4. La carne in questione

Quale carne, tuttavia, è in questione? Distinguendo *Körper* e *Leib*, Husserl ha aperto un ambito di ricerca la cui ricchezza e fecondità è rimasta per lui inaudita e che ha condotto a risultati inattesi, giunti ad esiti diversi da quelli iniziali. *Körper* è normalmente inteso come il corpo fisico, *Leib* come il corpo organico. Husserl scrive, nel § 44 delle *Meditazioni cartesiane*, dopo aver purificato la sfera appartenitiva da ogni senso di soggettività estranea, che «appartiene alla mia proprietà [...] un senso di *mera natura* [...]». Tra i corpi di questa *natura* colti in modi appartenitivi io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio come corpo organico (*Leib*)²⁷. «Corpo proprio organico» è la traduzione di *Leib* proposta da Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas nella prima traduzione francese del testo husserliano, mentre Marc de Launay traduce *corps propre*, «corpo proprio». Infine, commentando queste pagine e *Ideen II*, Paul Ricoeur traduce *Leib* con *chair*²⁸. Quando, però, *Leib* è tradotto con *corps propre* si fa inevitabile il confronto con il filosofo francese Maine de Biran, che proprio di *corps propre*, e ben prima di Husserl, ha parlato,

²⁷ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 119.

²⁸ Rispettivamente, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. di G. Peiffer e E. Levinas, Paris, Vrin, 1996 (nouvelle édition en poche), p. 159; trad. fr. di M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 145; Paul Ricoeur, *Edmund Husserl. La Cinquième Méditation Cartésienne*, in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 (nouvelle édition en poche), pp. 241 e ss. Stessa traduzione è proposta da Didier Frank in *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, éd. du Minuit, 1981. Le diverse traduzioni della parola tedesca *Leib* attestano che il termine è una vera e propria *crux phaenomenologica*, come osserva Nathalie Depraz nel *Postface* a Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2001, pp. 385-399.

dando origine in Francia ad un'inedita riflessione sulla resistenza dei corpi e sul corpo stesso.

Nello stesso commento, infatti, Ricoeur nota che la differenza tra le ricerche francesi (di ascendenza biraniana) sul *corpo proprio* e il *Leib* husserliano è decisa dal fatto che quest'ultimo non tenta di spiegare «il senso del “corpo proprio” in *opposizione* alla conoscenza oggettiva, scientifica, biologica del corpo ma al contrario cerca di mostrare in che modo una realtà “psico-fisica” prende senso in *correlazione* con una natura materiale»²⁹. La parentela e la distanza tra Husserl e Maine de Biran si gioca nel diverso modo di concepire la resistenza: per entrambi lo scontro con la resistenza opposta dalle cose mi rivela il mio corpo ma mentre per Husserl tale rivelazione accade grazie al tatto (la mia mano, al contempo, tocca ed è l'oggetto toccato) per Maine de Biran a rivelare è l'*effort*, nel quale «coscienza e libertà» si annodano al *corpo proprio*³⁰. Questa dimensione soggettiva del «corpo proprio», che lo oppone decisamente al *Körper*, è sviluppata da Henry sulla scia di Maine de Biran fin dagli anni '60, epoca cui risale il bel libro *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*³¹. Di nuovo, Henry legge Maine de Biran per rispondere alla propria «questione», quella di un *pathos* che è vita incarnata, carne vivente. Di questa carne, brillantemente indagata da numerosi lettori di Michel Henry tenderemo ora, attraverso il tribunale del *pathos*, la critica.

Critica necessaria non tanto per uscire da questioni traduttive (*Leib* come *corpo proprio*, *corpo organico vivente*, *carne*...) o filologiche («si tratta di una questione husserliana o biraniana?») ma per valutare la posta in gioco della carne *henryenne*. Tra «corpo e carne» sembra essersi venuto a scavare uno iato estraneo a chi ha posto per primo la questione; non era il problema di Husserl, che parlava di unità psicofisica, né di Maine de Biran, che distingueva diversi livelli di passività corporea (non limitando, dunque, il corpo al «corpo proprio» che l'*effort* avverte in se stesso come resistenza incessantemente superata). Nell'*Avertissement* alla secon-

²⁹ Paul Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Idées II de Husserl*, in *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 128.

³⁰ Ci permettiamo di rinviare, sul tema, al nostro *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle et Le Senne*, Napoli, Esi, 2001.

³¹ Paris, PUF, 1965, 1997².

da edizione di *Philosophie et phénoménologie du corps* (1987), Henry scrive che lo scopo della sua ricerca «era quello di definire, contro l'idealismo, il carattere concreto della soggettività, mostrando che essa si confonde con il nostro proprio corpo [...]. Se il corpo è soggettivo, la sua natura dipende da quella della soggettività [...]. La corporeità deve essere pensata come un *pathos* immediato che determina totalmente il nostro corpo prima ancora che esso si volga al mondo. Esso trae tutte le proprie capacità fondamentali, ossia il suo essere una forza e capacità di agire, di ricevere *habitus*, di ricordare, da questa corporeità originaria»³².

Il *pathos* è radice *var* che, oltre a permettere ogni conoscenza, determina il corpo, o meglio, «dà al corpo ogni forza e capacità», dunque lo mantiene e custodisce. Per questo si parla di *soggettività* in quanto *corpo soggettivo*. Il corpo soggettivo è il corpo vivente la cui vita non si manifesta nel mondo ma può essere soltanto rivelata dal *pathos*, radice della verità e, anche, della verità della vita. La quale, autorivelandosi, rivela quella dimensione invisibile la cui indagine spetta alla fenomenologia materiale. Corpo soggettivo che, per distinguerlo dal corpo organico, Henry chiama *carne*, *chair*. La situazione rispetto al rapporto hyle/morphè sembra, in questo caso rovesciarsi: se per Husserl l'interesse maggiore spetta alle analisi noetico-fenomenologiche³³, e non dunque alle analisi che riguardano l'elemento materiale (analisi iletico-fenomenologiche), l'accento posto sul corpo vivente organico (sul *Leib* distinto dal *Körper*) e le sue successive declinazioni toglieranno tali analisi dal ruolo ancillare cui sembrerebbero esser destinate. Husserl stesso ricorre a quella distinzione per rispondere all'accusa di solipsismo cui la sua fenomenologia trascendentale sembrerebbe esporsi, scoprendo quell'ambito del *Leib* vivente dal quale muoveranno tante ricche analisi³⁴, che condurrà verso una ripresa e valorizzazione non soltanto del corpo proprio ma anche di quello altrui, inteso come «indice» del vissuto corporeo e psichico

³² *Ibid.*, p. V.

³³ Husserl, *Idee I*, cit., p. 217.

³⁴ Inevitabile il richiamo alle ricerche sull'empatia di Edith Stein, ma anche a Max Scheler. Sul confronto tra questo autore e Husserl, in merito al tema oggetto di queste pagine, rinviamo a Giovanni Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 82 ss.; su Scheler si veda Giovanni Ferretti, *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1972; *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

(Husserl), oppure considerato come «espressione» (Scheler); in tal caso il corpo (proprio e altrui) sarà visto come «campo espressivo»³⁵. Per Henry il «corpo soggettivo» è, certamente, tale campo; e lo è per il *pathos*, radice vivente che lo custodisce e fa conoscere. Aprendo tale conoscenza, e tracciandone il percorso fenomenologico, il recupero della «corporeità» volge la fenomenologia verso quell'indagine del «materiale» che Husserl aveva annunciato ma messo ai margini.

La *carne in questione*, tuttavia, non è individuabile soltanto in questo felice e fecondo ampliamento. La soggettività husserliana è unità concreta psicofisica, e *Körper* e *Leib* sono distinti ma non contrapposti. In un primo momento ciò è vero anche per Henry, che legge Maine de Biran e parla di soggettività corporea e corporeità soggettiva. Ma approfondendosi il suo percorso fenomenologico e, soprattutto, la sua opposizione di *verità del mondo* e *verità della vita*, si crea uno iato tra corpo e carne che ne sancisce piuttosto l'opposizione. «La relazione della carne con il corpo è un problema ineludibile»³⁶, certamente, ma non perché è paradossale separare due modalità diverse di intendere la fisicità che Husserl aveva separato per pensare meglio e più adeguatamente nella loro unione, bensì per giungere ad un unico e solo modo di *intelligibilità*. Di fatto ci sembra che si finisca con l'arrivare alla stessa conclusione cui conduce l'opposizione mondo-vita: per il primo si parla di verità soltanto in modo improprio e derivato dalla seconda, che *soltanto* è verità. Quando si tratta, però, non della *verità del mondo* o *della vita* ma della radice *var* che rende intelligibile, fa conoscere, ma anche protegge e custodisce, dove conduce questo iato? «La relazione della carne con il corpo è un problema ineludibile», certo, ma è posto in vista del suo superamento. È posto in un percorso fenomenologico che considera il corpo come non-verità ekstatica perché visibile e cerca una carne che è verità invisibile.

La radice *var*, *pathos* invisibile, non è però *verità* tanto dell'invisibile quanto del visibile? Se così non fosse, dovremmo pensare non tanto due modi di fenomenalizzarsi, uno che accade secondo verità (la Vita e la *sua* verità) e l'altro impropriamente vero (la *verità del*

³⁵ Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, cit., p. 83.

³⁶ Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000; trad. it. a cura di G. Sansonetti, *Incarnazione*, Torino, Sei, 2001, p. 144.

mondo). In tal caso dovremmo concludere che è possibile parlare di verità soltanto per l'invisibile, delegittimando ogni ordine della visibilità. La «fenomenologia della carne» sfocia quasi naturalmente ed inevitabilmente in questa delegittimazione del visibile. E tuttavia, la radice che nutre, la verità che rende intelligibile ma anche difende e custodisce, non è forse verità *di tutto*? La nostra «critica della carne pura» mira a questo: quale verità del e per il visibile? Con una precisazione: Husserl, individuando nel *Leib* il corpo proprio organico vivente, ha portato a manifestazione non soltanto il corpo fisico ma l'ambito espressivo di cui il corpo è capace, uscendo da una visione che riduceva il corpo a puro e semplice «ente tra enti» opposto alla coscienza, all'anima, all'*ego*; inoltre, con il *Leib*, ha aperto la via – nel corpo – alla manifestazione dell'invisibile. Lo iato pensato tra corpo che si fenomenalizza nel mondo e carne che – sola – è capace di verità raggiunge l'estremo opposto, delegittimando il corpo visibile ed ogni sua manifestazione. È possibile pensare una «verità della carne» che renda conto di entrambe le dimensioni? È a questo punto che «critica di una carne pura» prende «corpo».

5. La carne «pura»

Che cosa, leggendo Henry, chiameremo carne pura? Stretto è il legame tra carne e vita:

La vita rivela la carne generandola come ciò che nasce in essa, si forma e si costruisce in essa, che trae la sua sostanza, la sua sostanza fenomenologica, *la sua sostanza fenomenologica pura*, dalla sostanza della vita. Una carne impressionale e affettiva la cui impressionalità e affettività derivano sempre e soltanto dall'impressionalità e affettività della vita stessa³⁷.

La sostanza fenomenologica pura è tale perché generata dalla Vita nel *pathos* originario che la stringe in se stessa. Di nuovo, inoltre, torna la dinamica di «proprio ed estraneo» prima individuata: la carne è per un'impressionalità e affettività che non sono *sue* ma le vengono dalla Vita che le permette di *venire a sé in una venuta originaria*. È importante questo venire a sé della carne: la carne «è» non al modo del *fondamento* o del *permanere*; essa per-

³⁷ *Ibid.*, p. 140.

dura in quanto «viene a sé». «Venuta a sé» che coincide con il sentirsi nelle sue impressioni e che non «è» a prescindere dalle impressioni che riceve. Impressioni ricevute, reciprocamente, perché nella carne impressionale si compie la venuta della Vita.

Unicamente perché là dove si compiono ogni venuta a sé e ogni vita possibile ad opera della potenza della Vita assoluta che s'adduce essa stessa a sé, *la venuta originaria a sé si compie nel pathos originario del puro godimento di sé – nell'Archi-Pathos di un'Archi-Carne –, ovunque e necessariamente, ovunque una vita verrà a sé, tale venuta sarà insieme quella di una carne, la venuta a sé di questa carne nell'Archi-Carne della Vita*. La carne è propriamente il modo in cui la vita si fa Vita. Non c'è Vita senza una carne e non c'è carne senza Vita. Solo che tale connessione originaria e tale reciprocità, l'intimità reciproca di Carne e Vita, riguardano una vita come la nostra solo perché, prima del tempo, prima di ogni possibile mondo, essa si è stabilita nella Vita assoluta come il modo fenomenologico secondo cui tale Vita viene eternamente a sé nell'Archi-Pathos della sua Archi-Carne³⁸.

Ecco la «verità della carne»: quest'ultima è il modo in cui la vita si dà, *si autorivela*, né c'è carne senza che la Vita *si autoriveli*. Tale autorivelazione, cuore della fenomenologia materiale, è l'iscrizione nell'immanenza della carne di un Archi-Pathos di cui ogni *pathos* vive e che in ogni *pathos* si rivela. Vita, Archi-Pathos e Archi-Carne sono la verità della carne, ciò che la nutre, la protegge, la rende intelligibile. Siamo, infatti, sempre nell'ambito dell'invisibile, il quale rende il «compito» della fenomenologia materiale «immenso» perché le chiede di pensare la realtà regredendo fino alla sua dimensione sorgiva, al suo *pathos originario*; all'Archi-Pathos, cioè, di cui ogni *pathos* è (auto)rivelazione e che rende intelligibile ogni *pathos*, cosa che sarebbe impossibile nel mondo dove intelligibilità equivale a visibilità. Inoltre, esso – nella carne – custodisce ogni vita, la protegge, e nutre. Carne invisibile, perché ciò che vediamo è soltanto il corpo e non il puro *godimento di sé*, altro e nuovo nome di un rinnovato *conatus essendi*³⁹. Perché la carne non è nulla di visibile: essa soltanto si sente, si *autoépreuve*, fa esperienza e prova di sé.

³⁸ *Ibid.*, p. 141.

³⁹ Le eco spinoziane non sono, nelle pagine di Henry, casuali. Negli anni 1942-1943, sotto la direzione di Jean Grenier, Henry aveva scritto le pagine oggi pubblicate con il titolo *Le bonheur chez Spinoza* (Paris, PUF, 2004); nello stesso testo è pubblicata l'*Étude sur le spinozisme de Michel Henry* di Jean-Marie Longneaux.

Indubbiamente questo percorso radicale, che tenta l'autorivelazione e la piena dignità dell'invisibile e di ogni sua espressione, è stata aperta dal *Leib* husserliano, ma ancor più reclama la discendenza da Maine de Biran. I tratti che accomunano *pathos* originario ed *effort*, la tensione biraniana nella quale la coscienza sorge come atto libero che si dà nel continuo superamento di una resistenza corporea che riconosce come la propria, non sono semplici assonanze. Sono il frutto di una «discendenza» dichiarata e maturata all'interno di un originale percorso fenomenologico che, come ogni cammino, parte per scoprire ed attraversare nuovi sentieri, uno dei quali si addentra nei gangli della carne. Vi si addentra facendone esplodere le potenzialità verso il suo originario. Né le cose potevano andare diversamente, dato che in gioco è non la manifestazione ma l'essenza della stessa; in gioco non è il *vero* che appare in un orizzonte che gli è estrinseco ma l'*automanifestazione e autorivelazione della verità*. Perciò il prefisso «Archi-» diventa espressione di un differimento *inevitabile, necessario*. Esso indica la *principialità* del *Pathos*, della Carne, della Vita che rende *effettivamente possibile* ogni *pathos* della carne e della vita. È *a priori* che si conosce soltanto nell'*a posteriori* perché è ciò che rende possibile la manifestazione stessa. È l'invisibile verità dell'*invisibile*, perché la verità è l'essenza invisibile che si sente, sperimenta ma non si dà nella visibilità di un orizzonte. È *Carne pura* di una *Vita pura* che s'auto-rivela nella stretta di un *Pathos puro*. E la *verità della carne* è nello scambio tra *a posteriori* e *a priori*, dove la carne stessa viene custodita nella sua radice da un originario che soltanto in essa è capace di rivelarsi.

Una carne la si può intendere soltanto nell'autorivelazione patica della vita e come materia fenomenologica pura della sua autoimpressionalità, non essendo altro che questa [...]. (Ma) la vita che viene a sé provandosi nella sua carne non è essa stessa propriamente a compiere tale venuta. Se si effonde tramite noi, facendo di noi dei viventi senza che da parte nostra facciamo nulla, indipendentemente dal nostro potere o volere, giacché sempre e di già, prima che un solo istante ci abbia permesso di volgerci ad essa per accoglierla o rifiutarla, per dirle sì o no, la vita è in noi e noi siamo in essa, nella passività radicale che tocca l'impressione ma anche tutta la nostra vita, è dunque proprio questa vita a precederci nel cuore stesso del nostro essere, vita che non è solo la nostra⁴⁰.

⁴⁰ Henry, *Incarnazione*, cit., pp. 195-196.

Vita che non è solo la nostra perché è la verità nella quale tutti viviamo, è l'indice della dinamica di *proprium* ed estraneo prima detta. È la verità che si autorivela rendendo intelligibile la nostra vita. Tuttavia, questa autorivelazione ci sembra non bastare e, soprattutto, sembra mancare il suo scopo. Mostrando l'insufficienza dell'*a posteriori* e riconducendolo sempre all'*a priori*, si deve necessariamente differire la vita nella Vita perché la vita, e dunque la carne e il *pathos* che in essa si stringe, sia compreso e custodito, mantenuto, difeso. Insomma, paradossalmente la verità sembrerebbe «mancare la verità» perché «ne» manca la capacità di comprendere, conservare e custodire la legittimità dell'*a posteriori* in quanto tale. Perché, tuttavia?

«Una “carne” è comprensibile soltanto a partire dalla sua venuta a sé dalla Vita assoluta», motivo per cui una fenomenologia dell'Incarnazione (ossia della «venuta a sé dalla Vita assoluta») dovrebbe precedere una fenomenologia della carne⁴¹. Ma – ci chiediamo – una carne è resa intelligibile dal *pathos* che ne è la verità. Certo, questo ne è la verità perché vive di un Archi-Pathos ma, in ogni caso, è verità che dovrebbe rendere intelligibile e custodire ogni *singola carne*. Se ci limitassimo – con Henry – a *differire* la carne nell'Archi-Carne, il *pathos* nell'Archi-Pathos, cadremmo nella stessa dicotomia riprodotta dalla *verità del mondo* e *verità della vita*. Si finirebbe col dire che la verità della carne è solo *impropriamente* verità, perché la Verità è soltanto quella della Vita.

Tutti i caratteri riconosciuti all'impressione – la sua stessa materia fenomenologica dotata del potere di autoimpressionarsi e quindi di rivelarsi a sé nella sua impressionalità, *la sua capacità di definire in questo modo la realtà nella sua opposizione ad ogni apparizione noematica mondana* [...] non ci rimandano alla semplice esistenza di una vita fattuale, sebbene intesa nella sua fenomenalità *pura* e specifica. La fenomenologia della carne improntava fin dall'inizio ogni suo carattere alla vita assoluta, sforzandosi di intenderli a partire da essa⁴².

Che cosa ne è del *pathos* che rende intelligibile *ogni* invisibile materia fenomenologica, che la custodisce e la difende? Che cosa ne è di quella radice *var* che è la verità di *ogni* carne? Certo, que-

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴² *Ibid.*, p. 196.

sto *pathos* si nutre di un Archi-Pathos (così come la carne di un'Archi-Carne e la vita della Vita) ma è necessario pensare il *differimento*? Perché pensare l'insufficienza della carne e non pensare invece alla virtuosità dello scambio tra *a priori* e *a posteriori*? Nel primo caso, pensando alla carne come sempre *differita*, si torna a pensare la singola impressione, il singolo *pathos* come modo *improprio* dell'Impressionalità della Vita e dell'Archi-Pathos, fino a sostenere che «se una carne è concepibile soltanto a partire dalla venuta originaria della carne, venuta in cui la carne stessa non ha alcun ruolo, è perché la fenomenologia della carne rinvia di fatto ad una fenomenologia dell'Incarnazione»⁴³. Ma dove, se non nella singola carne, l'In-carnazione si rende intelligibile? Essa rende intelligibile la vita e la carne, è vero, ma la vita e la carne la rendono intelligibile, sono il luogo della sua autorivelazione e la custodiscono, la proteggono, la difendono per consegnarla. Detto altrimenti, per ogni carne è possibile parlare di verità della carne. Non si tratta di un dualismo per il quale un modo è *proprio* e un altro *improprio*. Ogni carne dà a conoscere e protegge in grazia dello scambio tra l'originario e il luogo in cui s'incarna. Che ogni carne non tragga la Vita da sé non significa che per essa non sia possibile parlare di verità, ossia che anche essa non renda intelligibile, non custodisca e protegga. Non è, forse, essa stessa resa intelligibile e custodita dal *pathos* originario che in ogni carne si autorivela? Forse, questo è piuttosto un problema che si pone «dopo» Henry; certo è che, tuttavia, si pone proseguendo nel suo cammino e seguendo il *file-rouge* di una questione: questo modo di intendere la verità della carne conduce all'opposizione tra carne e corpo.

Difatti, per Henry, la felice sintesi (husserliana) del *Leibkörper* è in realtà una *confusione*, è lo strano *mélange* di «qualcosa» che non può manifestarsi allo stesso modo; è un caso in cui, difatti, la manifestazione del corpo carnale è affidata al mondo. Ciò non risponde a verità perché la carne non si potrà mai manifestare nel mondo e perché il corpo organico si costituisce *grazie* alla carne vivente. La questione si coagula su un aspetto della verità ormai noto, la sua capacità di difendere e conservare facendo perdurare. Il *continuum*, detto altrimenti, già individuato nel *pathos*. Vi è una resistenza esterna *continua* che si oppone all'io che nasce come

⁴³ *Ibid.*

forza che si esercita (movimento, *effort*, ecc.); vi è la resistenza corporea che, invece, cede all'*effort*. Così, «quando il continuo resistente oppone ai poteri della nostra corporeità originaria una resistenza assoluta, tale continuo definisce la realtà dei corpi che formano l'universo "reale". Quando viceversa cede a questi poteri, è la realtà del nostro corpo organico a rivelarsi in esso»⁴⁴. Fin qui nulla di nuovo rispetto a Maine de Biran, d'altronde richiamato proprio in queste pagine. Illuminante, tuttavia, il commento: «In entrambi i casi, che si tratti di un corpo reale dell'universo o del nostro stesso corpo organico, *la realtà del corpo* non ha niente a che vedere con quanto rappresentiamo di solito con questo termine»⁴⁵. Noi chiamiamo reale, infatti, un corpo che appare nel mondo mentre ciò per cui qualcosa resiste è esperito e si dà «solo ai poteri immanenti della nostra corporeità e sono provati da questa secondo le modalità di resistenza che oppongono a tali poteri»; si tratta dunque di una «realtà estranea al mondo e al suo apparire, una realtà invisibile come quella della nostra carne» e, tanto per il corpo oggettivo quanto per il corpo organico, «il punto di partenza è la nostra carne, l'autodonazione primitiva da cui ogni potere attinge la possibilità di agire»⁴⁶. Il corpo organico è una serie di centri di poteri che si rivelano nella (o sono rivelati dalla) capacità di vincere la resistenza (capacità di gestire il corpo, di muoversi, ecc.), ognuno dei quali differisce dall'altro esercitando un'azione e costituendo «*sistemi fenomenologici puri*, zone di resistenza che obbediscono immediatamente ai nostri movimenti, ciascuna delle quali è un organo»⁴⁷. Di qui la conclusione che

la nostra azione è quella della nostra corporeità originaria e dei suoi poteri; è la pulsione che si muove in sé e piega degli organi che cedono alla sua potenza. La nostra azione sul mondo si produce al termine di questo spiegamento organico, là dove il mondo, direttamente raggiunto da quest'ultimo come il proprio fondo, gli oppone la sua resistenza assoluta. Qui infatti sta la realtà del suo contenuto, non nel suo apparire ma nel limite del suo sforzo, dato in questo modo al movimento della mia vita. *Poiché nella mia carne io sono la vita del mio corpo organico, sono anche quella del mondo*⁴⁸.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 174.

Certo, il corpo ha il singolare privilegio di apparire come oggetto tra gli oggetti nel mondo e come vissuto interiormente «nell' autorivelazione patica della Vita»⁴⁹, ma qui sembrerebbe che in realtà anche la fenomenalizzazione del corpo (così come la verità del mondo) sia tale soltanto in senso *improprio*. Il corpo «ente nel mondo» è una contraddizione fenomenologica. Non esiste corpo *oggettivo*, come mostra il fatto che, in realtà, questo è inafferrabile, intoccabile, imprevedibile. Per toccarlo, afferrarlo, «spostarsi su di esso» dobbiamo compiere un'azione nella quale il corpo rivela la sua resistenza oggettiva ma un'azione è sempre e soltanto «forza vivente che piega sotto il suo sforzo il corpo organico e lo dispiega fino a quel limite che non cede più, che gli resiste assolutamente, che è il contenuto reale del mondo». Perciò

non ci sono due processi ma uno solo, quello della nostra corporeità carnale [...], (ed è) quest'unico processo ad apparirci altrimenti, in un altro apparire, che ci si svela nel «fuori» del mondo in forma di processo oggettivo. La nostra azione non si svolge dapprima in noi per spuntare improvvisamente fuori di noi. Vivente, essa appartiene sempre alla vita e non l'abbandona mai [...]. Corporeità vivente, corpo oggettivo mondano sono degli *a priori*. Due *a priori* dell'esperienza del nostro corpo, anch'essi unicamente espressione della duplicità dell'apparire, *la quale costituisce un Archi-Fatto, non spiegato da nulla ma che si deve comprendere in sé secondo la regola che si impone la fenomenologia della vita*⁵⁰.

Di nuovo, il modo della corporeità è *unico*, spiegato da un differimento in un Archi-(fatto) che spiega perché ogni impressione o sensazione del corpo debba essere in realtà ricondotta soltanto alla «materia impressionale (che è) la materia fenomenologica *pura* della sua vita», la quale è vita della carne, anch'essa, commentiamo, *pura* perché resa tale proprio dalla materia fenomenologica. Questa carne *pura* spiega e motiva anche lo scacco della relazione erotica nella quale il *continuum* resistente del corpo si fa cosale⁵¹. Il desiderio finisce, e alla fine del piacere i corpi dei due amanti restano l'uno accanto all'altro come due «enti» mondani, perché (di nuovo) «soltanto una carne reale, una carne vivente è in grado di far nasce-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Per questo e gli altri passi citati si veda *ibid.*, p. 175.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 247; la relazione erotica, convenzionalmente chiamata «notte degli amanti», è narrata nei §§ 41-43 di *Incarnazione*.

re un desiderio reale [...]. Una carne reale e vivente, che si rivela nell'autoimpressionale della vita e non nel fuori di sé di un mondo»⁵². Perciò l'unico modo *proprio* di rivelazione è la carne, il corpo si rivela soltanto *impropriamente*; anzi, è incapace di rivelarsi, così come ogni visibile. Soltanto l'invisibile si rivela e la «verità della carne» finisce col coincidere con la «verità autorivelantesi dell'invisibile» che non conosce più limiti ed ostacoli. Essa rende tutto intelligibile; tutto, salvo il *visibile*, la cui materialità invisibile è paradossalmente occultata dalla «luce del mondo» che rimane il solo ed unico modo in cui il visibile si fenomenalizza.

Dalla «critica della carne pura», condotta tramite il tribunale del *pathos*, è resa intelligibile una carne *omnipotente, il-limitata* per la Vita che essa soltanto è capace di rivelare tramite l'Archi-Pathos di cui partecipa e da cui è incessantemente vivificata. Omnipotente lo è perché può tutto: è nota l'originale radicalizzazione messa in atto da Henry nei riguardi dell'Affectività (ossia della capacità di ricevere e subire modificazioni, sentimenti, ecc.): «L'affectività, l'essenza fenomenologica della vita, questa carne impressionale in cui il vedere dell'intenzionalità non ha alcun ruolo – è in tal senso puramente non-intenzionale»⁵³. Inoltre, fin da *L'essence de la manifestation*, Henry parla del sentimento in quanto sentir-si dell'Affectività originaria come di un modo di manifestazione originario e originariamente passivo, esclusivamente immanente e tale da escludere ogni trascendenza⁵⁴. Ed Affectività e Potere sono intrinsecamente legati. Ogni potere, infatti, è dato soltanto «nell'autodonazione patica della vita» e «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, di essere il potere che è. Domina così nel nostro corpo il potere dell'Affectività di darsi a sé e quindi di dare a sé tutto ciò che si dà a sé soltanto in essa, in essa che è l'essenza della vita»⁵⁵. Questo potere è posseduto dalla carne, la quale «rac-

⁵² *Ibid.*, p. 250.

⁵³ Michel Henry, *Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, in Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995, pp. 383-397; la cit. è a p. 393.

⁵⁴ Cfr. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1990², section IV, pp. 573-862.

⁵⁵ Henry, *Incarnazione*, cit., p. 164.

chiude in sé la possibilità d'agire in ogni nostro potere insieme alla sua rivelazione»; per la quale, cioè, esercizio del proprio potere e autorivelazione coincidono in quanto «l'esser-in-potere di sé di un tale potere non è diverso dal suo esser conosciuto, dall'autodonazione patica»⁵⁶. E ancora:

“Io posso” non significa che ora sono in condizione di fare il tal movimento. La realtà di un movimento non si esaurisce nella sua singola effettuazione fenomenologica, ma nel potere di compierla. Tale potere a sua volta non si riduce alla somma delle sue potenziali attualizzazioni. È una possibilità di principio e *a priori* che domina tutte le sue attualizzazioni, che domina passato, presente e futuro e che non mi può essere tolta; la possibilità di dispiegare tutti i poteri del mio corpo. Tutti questi poteri sono infinitamente ripetibili. Tutti, perché non ce n'è uno che non rimanga in possesso di sé nell'autodonazione della vita [...]. Sicché tutti questi poteri sono in me come un solo corpo, ossia una sola carne; in me che ho il potere di esercitarli tutti in quanto è in me, rivelato a sé nella mia stessa carne, che ognuno di essi si trova ad agire. È così che lo conosco prima di ogni pensiero e indipendentemente da esso, prima di ogni mondo, là ove vengo a me stesso e nel modo in cui vengo a me. È così che agisco: nell'immanenza patica della mia carne⁵⁷.

Raramente la verità della carne è stata con tanta *endurance* e radicalità affermata e argomentata. La sua «argomentazione» è piuttosto l'autoargomentazione di un *pathos* che – radice della carne – si argomenta da sé, rendendosi da sé intelligibile nel rendere intelligibile la carne e preservandola, custodendola. Di più, la carne è memoria immemorabile del mondo; essa è inscritta nel mio corpo come «possibilità di principio di dispiegare ogni suo potere» nel mondo e «poiché ognuno di questi poteri, costantemente dato a se stesso nella mia carne, è infinitamente riproducibile, l'accesso al mondo sensibile che rende possibile è un *a priori*»⁵⁸. E se la trama sensibile del mondo è continua, ciò è possibile perché ognuno dei poteri che mi conduce nel mondo «è quello di una carne che niente separa da sé, sempre presente a se stessa in una memoria senza scarto, senza pensiero, senza passato, senza memoria – nella sua memoria immemorabile. È la mia carne ad essere illacerabile. L'unità del mondo è quindi un'unità immanente, che

⁵⁶ Cfr., per questi passi, *ibid.*, p. 165.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 167.

si tiene nella parusia della mia carne»⁵⁹. La carne dunque, così come il *Leib*, rende possibile che io veda l'altro non come corpo oggettivo ma come «abitato da una carne», dove essere abitato da una carne significa «provare sensazioni diverse da quelle che, riferite alle cose, appaiono come le loro stesse qualità oggettive, quali il colore di un tessuto o il chiarore di una lampada»⁶⁰. Davanti a me ho, naturalmente, un corpo che ha capelli (biondi o scuri) ed occhi di un determinato colore; nonostante ciò «a differenza dei corpi estranei, lo percepisco come provante internamente e in modo continuo una serie di sensazioni che formano la sostanza della sua carne e, pertanto, colgo quest'ultima come modificata continuamente da tali sensazioni»⁶¹.

Com'è possibile percepire l'impercepibile e, dunque, com'è possibile percepire ciò che per definizione si sottrae a tutti i sensi pur esercitandosi come *pathos* e vivendo nella carne? Henry ritrova qui una questione che sembra ossessionare, *hanter* la fenomenologia: l'altro. Con una differenza, almeno rispetto alle *Meditazioni cartesiane*, testo con il quale il filosofo francese si confronta. Husserl scrive la *Quinta meditazione* per rispondere all'accusa di solipsismo che potrebbe esser mossa alla sua fenomenologia⁶². Per rispondere inizierà quel cammino che lo condurrà al *Leib*, distinto da *Körper*, per salvaguardare l'originalità e la novità dell'esperienza dell'altro. Henry percorre lo stesso cammino per rispondere ad un'altra questione: la verità della carne è anche la verità della carne dell'altro. Con un'accortezza, tuttavia: ciascuno percepisce per sé il *pathos*, il quale ha il singolare privilegio di essere un universale (ogni carne è vivente per la Vita che in essa si prova) che si rivela soltanto nel particolare che custodisce, rende intelligibile e protegge (ogni singola carne è esperienza del *pathos*). La vita si esperisce soltanto per il tramite della Vita e, reciprocamente, la Vita si esperisce soltanto nella vita. Insomma, contrariamente a quanto accade nell'istante in cui Husserl mette in atto la riduzione alla «sfera del proprio»⁶³, qui la «reciproca vale».

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., *Quinta meditazione*, § 42.

⁶³ Nel § 44 Husserl mostra come «l'esperienza dell'alterità altrui si costituisca soltanto in me e come l'estraneo sia presente nell'io trascendentale soltanto perché c'è il proprio mentre, osserva l'autore, la reciproca non vale». Per un commento di questo

Non soltanto la singola vita si esperisce in grazia di una Vita che è altra ma anche la Vita altra giunge ad esperienza nel *pathos* della singola vita. Questa Vita si conosce soltanto nell'autoaffezione patica della carne e non a prescindere da questa, ma *reciprocamente* la mia vita è resa intelligibile dall'autoaffezione patica della Vita. Cosa che ci inabissa nell'*omnipotere della verità della carne* che è *omnipotere* nella vita della Vita. Ritorna, tuttavia, il problema del corpo dell'altro ma anche mio; ritorna in forma di questione: se è soltanto la carne ad essere vivente nel suo *pathos* che la rende intelligibile e la preserva e custodisce, in che modo essa è carne del mio corpo?

L'artificiosità della domanda è tolta dal fatto che è la stessa «verità della carne» a porla: il *pathos* originario e vivente è radiale «verità della carne» in ogni singola vita che si autorivela nel corpo. Ora, «in me» tale autorivelazione coincide con la verità della mia carne, ma nell'altro? Io lo percepisco come vivente ma non posso sentirlo come tale. L'autorivelazione del *pathos* vale «per me» e «in me», pur *non essendo* «da me» (in quanto si genera nell'Archi-Pathos dell'Archi-Vita)⁶⁴. O meglio, non è «da me» in quanto è generato da altro che, tuttavia, rende la mia carne *omnipotente*, capace di tutto, senza limiti. Lo abbiamo già osservato: è *l'a priori* che si conosce soltanto nell'*a posteriori* perché è ciò che rende possibile la manifestazione stessa e rendendola possibile la rende al contempo *omnipotente*, conferendole il potere che *l'a priori* ha: generare tutto. Questo si fa evidente, di nuovo, nel «rapporto» carne-corpo. Io vedo i movimenti del corpo altrui che, «lungi dall'essere inerte, insensibile, identificabile con un qualsiasi corpo materiale, mi si offre come un corpo vivente giacché tutti i caratteri che stiamo sottolineando, che sono quelli di una carne, vi sono riconoscibili»⁶⁵. Ma che io li *riconosca* non

paragrafo si veda Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, cit., p. 75.

⁶⁴ Non casuale è il richiamo ad Husserl, sebbene questi lo dica in riferimento al *cogito* e al mondo (cfr. *Meditazioni cartesiane* § 8: «Il mondo non è *per me* in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale *cogito* e che vale per me [...]. Io non posso vivere, esperire, pensare, valutare ed agire entro nessun altro mondo che non sia quello che *in me* e *da me* riceve senso e valore». Per il commento di questo passo si veda Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, cit., p. 38).

⁶⁵ Henry, *Incarnazione*, cit., p. 177.

significa che *li senta*: in fondo, quando si tratta del corpo altrui, è impossibile non tornare alla «percezione per analogia» husserliana. Lo stesso Henry parla di percezione; tuttavia, quella realtà che per Husserl era unico *Leibkörper* per il filosofo francese è separata in *corps* e *chair*. Il problema Henry lo coglie, con l'usata finezza: separando ciò che è unito in quell'unico essere psicofisico che io sono, devo motivare non più la verità della carne ma la realtà della carne che si manifesta nel mondo permettendomi di cogliere l'altro non soltanto come corpo oggettivo ma come corpo vivente.

La *realtà* della carne può dunque apparirci nel mondo? La problematica dell'impressione non ha mostrato che appena questa sia separata da sé nel primo scarto temporale, la sua realtà svanisce, lasciando il posto ad un'irrealtà di principio? Questo ineludibile destino dell'impressione non è quello della vita, che rimane in sé soltanto nell'immanenza del suo *pathos* invisibile da cui ogni exteriorità è per sempre bandita? Svuotarsi della propria sostanza nell'esteriorità di un fuori è proprio di ogni carne. Al pari del mio, il corpo oggettivo altrui è l'irrealizzazione di una carne nell'apparire del mondo e a causa sua⁶⁶.

Diciamo qualcosa di diverso da quanto detto fino ad ora? Ogni potere appartiene alla carne, la cui realtà non appare mai nel mondo *ma* se io osservo il mio corpo allo specchio o vedo il corpo altrui e se li vedo «costruiti da significati quali “guardare”, “soffrire”, “muoversi”, è soltanto perché questi significati sono desunti da una carne vivente. *Solo questa rende possibile la costituzione della nostra esperienza di qualcosa come un corpo “abitato da una carne”*»⁶⁷. E costituzione, (termine che ritorna nelle righe successive: «La mia carne non soltanto è il principio di *costituzione* del mio corpo proprio oggettivo, ma nasconde in sé la sua sostanza invisibile»⁶⁸) è un termine squisitamente husserliano. Il potere costituente dell'*ego* trascendentale è trasferito, in questo modo, alla *carne*; banco di prova di tale potere è la capacità della carne di rendere intelligibile il corpo. La verità della carne è, dunque, verità del corpo. Ma riteniamo che affermarlo non basti, ed occorre sapere in che modo ciò accade. Non può trattarsi di «percezio-

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 178.

ne per analogia». A rigore, infatti, non dovrebbe essere possibile nessuna percezione per ciò che non può rivelarsi come visibile nel mondo. Non è, però, neppure possibile un'analogia perché il corpo, anche se «organico vivente» (*Leib*), è «già un corpo *rap-presentato*» e un corpo rappresentato è un corpo già da sempre rappresentato in quanto visibile nel mondo. Ogni qualvolta parliamo del *Leib* in senso husserliano, dice Henry, abbiamo a che fare soltanto con «contenuti di pensiero» che non ci condurranno mai alla vita perché «è la vita soltanto a pervenire a sé». E «non solo ogni carne – l'insieme delle sue strutture e modalità originarie – perviene a sé *soltanto* nella vita ma, come *pathos* e nell'effettuazione di questo, definisce il modo fenomenologico secondo cui si compie la venuta a sé della vita»⁶⁹. Nella Vita, però, già si è, dalla Vita si è generati e parlare della carne implica che la carne sia stata preceduta da una «venuta nella carne», dunque dall'Archi-Carne, Archi-Vita, Archi-Pathos. Con la carne pura torniamo, infine, nell'Archi-Carne; o forse, da questa non siamo mai effettivamente usciti.

6. Per una critica della carne pura

Per una critica della carne pura, infine. La «carne pura» è tale carne che vive soltanto nell'Archi-Vita. La lezione di Henry, su questo punto, è insuperata: ogni espressione vivente viene alla vita, torna a nascere per la potenza generativa della Vita che nutre e alimenta ogni vita. Resta il problema dell'il-limite e dell'onnipotenza della Vita nella carne vivente, problema che si fa questione già per Henry nel momento in cui egli si interroga sul singolo corpo vivente. O anche, sul visibile vivente e non soltanto sulla vita e sul *pathos* invisibile. Indubbia ed indubitabile è, certamente, la gloria della carne vivente che Henry, con la sua riflessione filosofica, è riuscito efficacemente ed in modo convincente a narrare nella sua verità. Carne vivente che però è il «campo di battaglia di un contrasto»⁷⁰, quello tra visibile e invisibile. Tale

⁶⁹ Per entrambi i passi cfr. *ibid.*, p. 190.

⁷⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781; trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Milano, Adelphi, 1999, p. 7.

contrasto diventa un campo di battaglia nel momento in cui, dopo aver legittimamente recuperato la verità dell'invisibile, lo si oppone al visibile senza recuperare anche la verità di quest'ultimo, delegittimato per il suo inevitabile apparire nel mondo. Ma questo contrasto – dai toni talvolta paradossali – è il segno della maturata capacità della carne di assumere le proprie incombenze e di «istituire un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese ma per contro sbrigarci di tutte le sue pretese» partendo da se stessa⁷¹. Il tribunale della carne lo abbiamo già indicato nel *pathos*, la pretesa della carne pura è il suo inevitabile differirsi in un «Archi-» originario che la fa tanto illimitata ed onnipotente da rendere irrecuperabile la verità del visibile, impedendo di cogliere ciò che lo protegge e lo custodisce.

Certo, la «critica della carne pura» non può essere «l'inventario, ordinato sistematicamente, di tutto ciò che possiamo possedere mediante la ragione pura»⁷², inventario che non avrebbe senso perché non è da sé che la carne trae ogni possibilità ma dalla Vita che in essa si vive. Ma è proprio in questo punto che si gioca il *discrimen*: il differimento nell'«Archi-» è il solo ed unico modo di pensare la verità della vita in ogni vivente? La difficoltà incontrata ogni qualvolta si tratti di recuperare una dimensione finita della corporeità e del suo apparire visibile dovrebbe far perlomeno dubitare del fatto che tale via sia l'unica percorribile. La mancata «verità del corpo» costringe la «carne pura» a tornare in sé, a farsi suo proprio giudice per vedere che cosa è possibile senza che si faccia, al contempo, onnipotente; o anche e soprattutto, affinché questa conclamata onnipotenza non sia un motivo per abbandonare l'originale efficacia di una fenomenologia che, come un «ostinato» in musica⁷³, torna sempre e concentricamente sulla vita. Senza abbandonarla, perciò, torniamo di nuovo al motivo degli esordi, la filosofia del corpo; tornandovi ora, però, ossia dopo aver attraversato la recisione di corpo e carne e dopo averne indagate le implicazioni. Quando per la prima volta Henry si è confrontato con Maine de Biran, la sua questione era legata al fatto che «l'insieme dei problemi riguardanti la vita del corpo e il

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 9-10.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

⁷³ L'ostinato è una breve formula melodica, solitamente affidata alla voce più bassa (basso ostinato), che si ripete più volte e si contrappone al vario movimento delle altre voci.

fenomeno dell'incarnazione non sono mai stati portati alla chiarezza del concetto né sottomessi alla giurisdizione dell'ontologia⁷⁴. Senza tale ontologia il pensiero si destina a vagare in rappresentazioni incerte. La questione diventa allora sapere se l'analisi ontologica della soggettività possa rientrare in una problematica riguardante il corpo. Se la risposta è affermativa, l'identità dell'*essere* della soggettività e del corpo diventa sostenibile; di più, «con la teoria ontologica del corpo soggettivo, il concetto di soggettività acquisisce la realtà che troppo spesso le manca»⁷⁵, è restituita alla sua vita e non è più vista come un ambito impersonale e vuoto perché il corpo fa della soggettività un centro di poteri. Ora, «un potere non è mai un potere indeterminato, ma è sempre il potere di un *ego*»⁷⁶.

Potere di un *ego* in quanto incarnato, in quanto corpo soggettivo, dirà Henry, recuperando la tradizione cristiana che, al contrario di quella greca che ha separato mente (anima) e corpo, ne ha pensato l'originaria unità e, soprattutto, ha pensato il corpo in quanto soggettivo⁷⁷. Ed è ancora leggendo Maine de Biran che Henry formula per la prima volta la tesi di un corpo organico che non debba nulla alla trascendenza del mondo e che apra ad una nuova fenomenologia della vita. La questione che ora introduciamo, nuova rispetto a quanto prima detto, riguarda la *situazione*: essendo ogni corpo situato, in che modo lo sarà anche il corpo soggettivo, se è giusto dire non «io ho un corpo» ma «io sono il mio corpo»? Risponde Henry: «Il nostro corpo trascendente oggettivo è situato in un modo che gli è proprio soltanto perché il nostro corpo assoluto è già da sempre situato in quanto *soggettività in rapporto trascendentale con il mondo*»⁷⁸. Perciò, «se possiamo dire che, nella nostra rappresentazione, il nostro corpo oggetto è in rapporto in diversi modi con le cose che ci circondano (dirigendosi verso di esse, separandosene, ecc.), ciò è possibile soltanto perché abbiamo un corpo assoluto nel quale queste diverse intenzionalità si compiono in modo originario prima ancora di

⁷⁴ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1997², p. 251.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁷⁶ Per questi passi cfr. pp. 258-259.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 288 ss.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 267-268.

essere rappresentate tramite la mediazione del nostro corpo oggettivo»⁷⁹. Ed ancora, «il nostro corpo è situato perché è soggettivo»⁸⁰, in quanto il nostro corpo assoluto è, rispetto al mondo, in un rapporto trascendentale e non trascendente. Ciò che rende possibile la situazione del corpo oggettivo non è il suo essere oggetto tra gli oggetti ma «la struttura ontologica del corpo originario»⁸¹.

Il corpo oggettivo trascendente che è il nostro non ha il medesimo statuto degli enti del mondo: esso è un centro di azioni e potenzialità messe in luce dall'ontologia soggettiva del corpo. In un primo momento, allora, l'apertura della filosofia della vita non è stata condotta delegittimando la visibilità o il corpo ma pensando il corpo come *soggettivo*, pensando altrimenti il *Leibkörper* husserliano. Altrimenti e più radicalmente, perché se ne pensa lo statuto ontologico soggettivo, quell'essere dell'*ego* che è contemporaneamente *corps* e *esprit*. Visibile ed invisibile sono saldati, dunque; e la differenza non è scavata tra corpo e carne ma *tra corpo ed enti del mondo*, recuperando il peculiare modo d'essere ontologico del primo. Anche qui è tentata una carne pura, una carne cioè che *rivela*, e il cui fenomenalizzarsi dipende soltanto dal proprio modo ontologico, o meglio: dalla struttura ontologica del corpo originario. In un primo momento, perciò, Henry ha cercato di pensare una struttura ontologica che non delegittimasse la visibilità, facendo di tale struttura la radice che custodisce e rende intelligibile il corpo stesso per evitare l'identificazione e dunque il livellamento di quest'ultimo sul modo di apparizione degli enti mondani. Ha cercato, quindi, di cogliere la verità del visibile *altrimenti che* dal mondo. La questione era unire anima e corpo, che il mondo greco ha separato, che il cristianesimo ha unito e che la filosofia occidentale ha nuovamente separato⁸².

La questione *henryenne* si è inizialmente giocata in questo punto, nel tentativo di *non separare ciò che nell'uomo è uno*. Il *Leibkörper* husserliano e l'unità psicofisica che con esso era affermata, non attinge comunque (a suo avviso) il livello più radicale di una carne che si rivela diversamente dagli enti e, dunque, capace di una verità diversa da quella del mondo. Inizialmente, per-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Cfr. *ibid.*, p. 288.

ciò, Henry arriva a ridire diversamente il *Leibkörper* individuando nella struttura ontologica propria del corpo originario ciò che non delegittima il corpo come tale, facendolo *corpo di carne* e pensando la verità *nel* corpo. Né si giunge, in questo caso, all'opposizione di *visibile e invisibile* perché l'invisibile, potendosi dare soltanto nel visibile, legittima la visibilità stessa, suo tramite di autorivelazione. La strada aperta da questo primo momento dell'indagine della e sulla carne va quindi verso un recupero delle ragioni di un corpo visibile la cui verità è nell'invisibilità che in esso vive e lo protegge. Henry percorre, in seguito, una strada diversa; più radicale, certamente, e capace di dar ragione della verità della carne invisibile e perciò irriducibile agli enti mondani. Ma è l'unica «verità della carne» possibile? «La carne non mente», dice il vero. Ma

ciò non vuol dire solo che ogni sua impressione è «vera», provandosi così com'è. Che la carne non menta, *non menta mai a se stessa*, significa anche, per quanto concerne ogni suo potere, che ce n'è uno reale, vero e veridico, che si esercita a partire da se stesso, un Potere originale che abita in esso e lo dà costantemente a sé, per cui può esercitarsi quando e tutte le volte che vuole e, in effetti, è libero. Che esso si provi nella propria azione mentre questa si svolge nel modo in cui un dolore si prova nel suo dolore, alla maniera di una *cogitatio*, non è quindi tutto. Insieme all'azione, esso la prova come *posta in proprio potere, prova se stesso come un potere radicale, incontestabile, in un senso assoluto, non soltanto di compierla ma di poterla compiere e così poterla compiere sempre di nuovo*⁸³.

Soltanto in un secondo momento, allora, la verità è affidata ad un Potere differito dalla singola carne e vita nell'Archi-Carne e nell'Archi-Vita e che si esercita nella singola carne e vita conferendo loro la sua verità. Giungendo, *con ciò*, a teorizzare una carne *omnipotente*. Sarà ancora possibile restituire al visibile e al corpo, *dopo ciò*, le sue ragioni? Come si potrà tornare a rendere conto delle ragioni di un visibile differito sempre nell'invisibile? Per rispondere proponiamo di ripartire da Henry per andare, con lui, oltre la sua efficace e radicale «incarnazione».

⁸³ Henry, *Incarnazione*, cit., pp. 211-212.

7. Verso quale verità?

Certo, una «critica della carne pura» è possibile soltanto in senso derivato da quello della ragione e il tribunale del *pathos* non è il tribunale della ragione. Se un'analogia può esser legittima, la si può soltanto proporre – forse – tornando alle prime battute dell'introduzione della «critica della ragion pura» kantiana: così come ogni nostra conoscenza inizia dall'esperienza pur se non tutte le nostre conoscenze derivano dall'esperienza, allo stesso modo non tutto ciò che il corpo visibile ci fa conoscere è conosciuto soltanto grazie al corpo visibile; anzi, il visibile è reso intelligibile dall'invisibile che in esso vive; dalla verità della sua radice. Attraversare la carne *henryenne* conduce, allora, all'interrogativo che chiede «verso quale verità?». Verso quale verità, cioè, ci conduce una traversata della carne?

La formulazione dell'interrogativo allude volutamente e dichiaratamente al *vers quelle ontologie?* con cui Ricoeur chiuse *Soi-même comme un autre*. Il lemma è l'indice di un percorso *in fieri*, di un cammino aperto, come i grandi temi che hanno attraversato il pensiero chiedono. E di un cammino aperto, anche in questo caso, si tratta, prima ancora che di una valutazione critica sulla riflessione, densa e radicale, di Henry. Un cammino che si apre *verso* quanto in diversi passaggi è stata chiamata la «verità del visibile». La radice del visibile, la verità che «lo rende» al mondo è il *pathos* invisibile di una vita che si rivela soltanto incarnandosi. Una separazione rigida di corpo visibile e carne conduce, però, *verso* l'affermazione di una strana onnipotenza di quest'ultima. Strana onnipotenza che è il prezzo pagato perché il corpo non sia reso intelligibile dalla somma dei suoi fattori visibili ma sia compreso e custodito da una carne invisibile e vivente per il suo differimento in un'Archi-Carne. Questa nuova comprensione della carne, la cui verità è la Vita che si auto-esperisce, è l'esito efficace del nuovo rovesciamento della fenomenologia. O meglio, avendo Husserl ricondotto ogni apparire all'ekstaticità del mondo, Henry «rovescia» la fenomenologia rovesciata da Husserl riportandone la riflessione sul vero senso dell'apparire in quanto autoaffezione della Vita.

Che cosa, dunque, è il rovescio dei fenomeni, il rovescio della visibilità? Non il mondo ma la vita e la carne che paticamente fa esperienza di sé. Questo rovesciamento, tuttavia, non dà conto del

visibile, che resta sempre e soltanto letto alla luce dell'eksticità del mondo e, dunque, mai indagato nella sua radice. Ciò che vediamo è visibile soltanto perché gettato ekstaticamente nella luce del mondo mentre soltanto la vita «è»; vita che è sempre invisibile e che «appare» non mostrandosi ma per l'autoaffezione nella quale fa prova di sé. Ma, di nuovo, che cosa ne è del visibile? È veramente pensabile soltanto alla luce della non-verità del mondo? Non-verità perché verità è soltanto l'Archi-Pathos invisibile che rende intelligibile e dà a conoscere. O forse, come ogni percorso, anche questo di Henry, conduce fino al punto in cui chiede di essere lasciato. Con Henry e per andare oltre Henry, di nuovo ripartiamo dal medesimo gesto che lo ha reso possibile, il «rovesciamento della fenomenologia», dicendolo altrimenti.

Vi sono due diversi modi di rovesciare le questioni: tematicamente, e dunque partendo da motivi diversi e speculari rispetto a quelli già noti, invertendo l'origine delle questioni e del ragionamento. Fenomenologicamente e radicalmente, tentando il rovescio dei fenomeni. Un rovescio che non è l'invisibile che si contrappone al visibile ma lo arreca, ne conduce il modo di fenomenalizzarsi. Che nel visibile rimane non come contro-posizione ma come contiguità. Il *pathos henryen* è rovescio in questo senso. Un rovescio che, però, non conduce a pensare il visibile perché tra visibile ed invisibile viene pensata soltanto frattura, rottura, opposizione e non contiguità. Carne e corpo (invisibile e visibile) sono (paradossalmente) contrapposti perché già concepiti come separabili e/o separati. Supponendo questa separazione, difficilmente la verità del visibile potrà essere recuperata; difficilmente, perché la verità del visibile non viene neppure tentata. Supponendone invece la *contiguità*, carne e corpo sono due modi diversi ma non contrapposti; sono due diversi modi di apparire della *medesima verità*.

Rovescio è anche *Umschlag*, involucro che custodisce, protegge e consegna alla visibilità. È l'altro lato delle cose, la loro trama; trama come lo è l'intreccio di un arazzo il cui rovescio consegna la brillante e variegata trama del visibile. Ciò che è invisibile non è *separato* dal visibile ma si dà in questo stesso decidendo della sua visibilità. Contiguità, dunque, come contigui sono i due lati dell'arazzo; contigui, però, nella *differenza*, nella minima distanza che li separa. Distanza indispensabile che la carne, con la sua onnipotenza, non possiede. Perché la decisa *distinzione* tra corpo

e carne è resa possibile dall'*indistinzione* che invece domina la carne onnipotente, trama invisibile che attraversa tutto e vivifica tutto ma non spiega quale sia la verità del visibile; verità consegnata soltanto al mondo. La contiguità dà a pensare un minimo interstizio, un minimo scarto tra ciò che non è visibile e quanto viene alla visibilità; una minima differenza tra la carne vivente e il corpo che non è «differente» modo di apparire, l'uno secondo verità e l'altro secondo menzogna. È una *differenza interna*, come due lati di una stessa realtà che può essere rovesciata, *retournée comme un gant*. La fenomenologia non ha mai saldato questa differenza, l'ha sempre conservata e preservata. E può conservarla perché pensa ciò che rende possibile l'apparire e ciò che appare non come saldati ma nutriti insieme l'uno all'altro dalla medesima radice che rende intelligibile e conserva, preserva, come un *Umschlag*, un involucro che conserva ma aprendosi dischiude, dà a vedere. Un rovescio invisibile che decide della visibilità. Il corpo che si manifesta, nella sua manifestazione e nel suo darsi, si manifesta «così come si manifesta» grazie alla carne che lo arreca e la carne che lo arreca è intelligibile nella visibilità corporea. Un modo per pensare questo reciproco intrecciarsi nella differenza è il *simbolo*, due pezzi della medesima moneta che, anche quando si uniscono, appaiono come un *unicum* segnato dalle stimate della frattura; che mantiene, cioè, l'interstizio che ne rende possibili nuove separazioni e nuove unioni.

Nuove separazioni ed unioni, nuovi modi di presentarsi del corpo grazie alla carne vivente che non passano attraverso l'unità psicofisica che è l'io, ma che passano attraverso «la» verità. È la verità, radice vivente e del vivente, che accorda i due lati della medesima realtà. È la verità, ancora, a porsi nell'interstiziale differenza tra manifesto e non manifesto e a rendere possibile che la vita della carne, in quanto radice di vita e radice vivente, animi il corpo. Corpo che, anche nella sua pura oggettualità e materialità, non appare come oggetto tra gli oggetti ma è vivente particolare e speciale perché soltanto in esso la carne vive. Reciprocamente, la carne vivente e tutta la ricchezza che ne è stata rivelata dal *Leib* si mostra, appare nel corpo, nelle sue parti fisiche, nelle sue espressioni. Carne e corpo sono due diversi modi del mostrarsi della vita, verità di entrambe. Basti pensare ai commentari dei Padri della Chiesa dedicati al *Cantico dei Cantici*: in tutti è tentato il

superamento dell'opposizione tra anima e corpo intendendo l'uomo interiore alla luce dell'uomo esteriore, in modo non metaforico ma simbolico. Non, cioè, tramite l'attribuzione di un *surplus* di senso ma unendo ciò che resta distinto e che, restando tale, continua a rivelare⁸⁴. Continua a rivelare perché la sua radice, la sua vita è verità nella quale la carne è e della quale vive.

Certo, fino ad ora si è più detto della carne che della verità. Ma quando si tratta della carne e si tenta la verità della carne non sarà mai dato altro da un percorso, un cammino *verso* la verità. La distinzione corpo-carne nasce per dar conto di un'espressività di cui il «corpo fisico» non può essere rivelatore e si approfondisce per cogliere nella carne stessa lo stringersi della vita. La questione della *verità* del corpo fisico e visibile e della carne *nella loro unione*, e dunque la questione della verità del visibile e dell'invisibile, si pone *poi* nel tentare un «cammino verso» ciò che ogni principio o argomentazione non riesce a cogliere; né può riuscirvi perché principi o argomentazioni sono astratti quando è in gioco la verità del vivente. Ecco, allora, la domanda «verso quale verità?». Andare verso la verità è un cammino che il vivente, fenomenalizzandosi nel suo stesso vivere, decide e decidendolo rivela la propria verità. Della verità della carne è difficile parlare nei medesimi termini in cui si parla della verità che si dà nel colloquio o nel dialogo. Della verità, tuttavia, si rivela un'altra figura, un altro volto o, anche, se ne conosce un altro nome, rivelato dal suo essere la verità radice del vivente. Radice che è *Umschlag* che protegge e conserva ma anche affida e rende intelligibile, comprensibile e spiegabile in modo altro dall'intelletto o dalla ragione. Radice che, in un certo qual senso, è *anima carnale*, che vivifica la carne senza essere separata dalla carne essendone diversa, non recisa. Che della carne si nutre, vive e in ciò conduce al di là delle sterili opposizioni cui siamo destinati da ogni lettura che concepisca la «verità della carne» a partire da una *mente* che *distingue e divide* corpo e carne.

Al momento ci limitiamo soltanto ad annunciare questa verità, anima carnale, radice *var* che rende intelligibile ma anche custodisce e protegge, e ad aprire un cammino «verso» tale verità.

Verità come rovescio, *Umschlag* discreto che protegge il visibile senza delegittimarlo, che in esso si scopre perché ne è la vita, perché fa del visibile il vivente. Ma anche, che fa dell'«invisibile» non semplicemente un non-visibile ma un modo altro di vita della carne, un'anima vivente della carnalità, un'anima carnale. Senza tornare, con ciò, all'onnipotenza di una carne che può tutto, ma restando nella custodia discreta di un corpo che nelle sue parti, nei suoi gesti, nella cura richiesta od offerta, nell'amore consegnato, nell'unione con un altro corpo vive l'esperienza di quest'anima carnale che mai lo consegna al paradossale divenire ente tra gli enti; vive l'esperienza della verità da cui è animato, reso intelligibile (e dunque non ridotto al puro statuto oggettuale) e custodito. La custodia di un corpo che vive, nella carne, della sua verità, di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

(Università di Macerata)

⁸⁴ È la lettura proposta da Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, PUF, 2006.