

FENOMENOLOGIA DELL'INVISIBILE,
MISTERO DELLA CROCE E FIGURA DELLA FEDE
In dialogo con Michel Henry

SOMMARIO: 1. LA FENOMENOLOGIA DELL'INVISIBILE E L'ESSENZA DELLA RIVELAZIONE — 2. LA FENOMENOLOGIA DELL'INVISIBILE E IL MISTERO DELLA CROCE — 3. L'ESSENZA DELLA RIVELAZIONE E LA FIGURA DELLA FEDE

Il cosiddetto «tornante teologico» della fenomenologia francese è stato ampiamente dibattuto¹; ora denunciato per aver tradito il protocollo tradizionale del metodo fenomenologico, ora salutato come promettente riorientarsi del pensiero verso un'ontologia della rivelazione. Si è detto anche di un «tornante fenomenologico» della teologia². Se l'espressione è stata scelta per rileggere l'intera opera balthasariana, è pur vero che essa può coprire generalmente quella riflessione teologica che nella filosofia fenomenologica trova un disponi-

¹ Tra i contributi più significativi in questo dibattito segnaliamo D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991; ID., *La phénoménologie éclatée*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1998; E. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995; F.D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001; P. GILBERT, «Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur», *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 597-617; G. TRABUCCO, «Fenomenologia, ontologia, teologia. Considerazioni a margine di un dibattito recente», *Teologia* 27 (2002) 139-175.

² Ci riferiamo in particolare al tentativo di «tradurre» la problematica di Balthasar nel contesto della fenomenologia francese quale si trova in J. GREISCH, «Un tournant phénoménologique de la théologie?», *Transversalités* n. 63 (1997) 75-97; l'opera balthasariana, la *Teo-logica* in particolare, viene interpretata come schizzo di una fenomenologia teologica e messa a confronto con la fenomenologia di Henry. Per quanto riguarda invece il senso e le prospettive di un approccio fenomenologico all'evento cristologico si leggerà utilmente A. BERTULETTI, «Il significato di una formula inconsueta», *Teologia* 23 (1998) 241-247; F.G. BRAMBILLA, «Nuovi impulsi per il manuale di cristologia», *ivi* 248-288; P.A. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», *ivi* 289-329.

bile alleato per comporre una nuova intelligenza del dato cristiano.

All'interno di questo interesse per la corrente fenomenologica della filosofia francese, la teologia si è impegnata nella frequentazione di P. Ricoeur, E. Lévinas, J.-L. Marion. I tempi e le dinamiche, le forme e gli esiti di tale frequentazione dovranno essere puntualmente valutati. Sorprende invece che l'opera di M. Henry non abbia suscitato se non un'attenzione sporadica da parte della teologia. Forse perché, mentre l'ermeneutica di Ricoeur, l'etica della trascendenza di Lévinas, la fenomenologia della donazione di Marion apparivano «inviti» alla teologia, tutto il pensiero del filosofo di Montpellier suonava perlopiù come «provocazione» per l'assetto complessivo del pensiero teologico? In effetti l'assunzione teologica delle intuizioni di Ricoeur, Lévinas, Marion nella prospettiva di un'intelligenza critica della rivelazione cristiana appariva quasi scontata; e anche per questo andrà discussa³. I temi maggiori del loro discorso sono risultati quasi immediatamente traducibili nelle coordinate teologiche. Invece la fenomenologia di Henry, dalla presentazione imponente de *L'Essence de la manifestation* al commiato della trilogia cristologica, sembra attirarsi più facilmente i sospetti dei filosofi⁴ e, insieme, gli appunti critici sul versante teologico⁵. Eppure non mancano apprezzamenti; e, soprattutto, un'acutezza e una lungimiranza che avvertono una buona promessa, ... proprio nella provocazione⁶. Nella sua unilateralità il di-

³ Così come deve offrirsi a un supplemento di indagine il giudizio sostanzialmente negativo che emerge in G. TRABUCCO, «Fenomenologia, ontologia, teologia».

⁴ Oltre al dibattito già segnalato circa il tornante teologico della fenomenologia francese si faccia riferimento a G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry», *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457; J. GREISCH, «Le monde à l'envers». Quel renversement, de quelle phénoménologie?, *Transversalités* n. 81 (2002) 5-28 (dossier «Phénoménologie et incarnation. Autour du Professeur Michel Henry», 1-124); P. OLIVIER, «Philosophie du christianisme et phénoménologie matérielle. A propos de *C'est Moi la Vérité* de Michel Henry», *Revue de Sciences Religieuses* 86 (1998) 397-417.

⁵ Critiche molto nette si trovano in R. BERNET, «Christianisme et phénoménologie», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du Colloque de Cerisy 1996 sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2001, 181-201 e P. OLIVIER, «Philosophie du christianisme».

⁶ Rimandiamo qui agli interventi di X. TILLETTE, «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; Id., «La christologie philosophique de Michel Henry», *Gregorianum* 79 (1998) 369-379; Id., «La christologie philosophique de Michel Henry», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 171-180. Si veda anche, nella direzione di un attento apprezzamento Ph. CAPELLE, «Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry», *Transversalités* n. 64 (1997) 227-232; J. DORÉ, «C'est moi la vérité». Dialogue avec Michel Henry, *ivi* 233-242.

scorso di Henry appare spinoso, quasi urtante per una teologia abituata a passeggiare sui manti erbosi del dogma e/o di un'accezione diffusa di fenomenologia. L'intuizione che ispira la nostra riflessione è che la provocazione vada raccolta; che in essa, in fondo, si muova un invito. Insomma, che una qualche mano teologica possa inoltrarsi tra le spine dell'opera di Henry, sino a cogliervi il fiore della figura evangelica della fede: con tutto l'ossequio per il dogma, con tutto il rispetto per i codici tradizionali della fenomenologia.

Il dialogo con la riflessione di Henry si rivela tanto più fecondo quanto più l'istanza teologica si lascia interpellare – o meglio, sfidare? – e dal singolare approccio alla questione fenomenologica e dalla insistita concrezione cristologica di quell'approccio che Henry ha elaborato. Nella ripresa della tradizione fenomenologica Henry arriva a concepire una «fenomenologia dell'invisibile» che risulta obiettivamente eversiva rispetto ai canoni consolidati della fenomenologia stessa; al punto che si parla diffusamente di una «fenomenologia anti-fenomenologica». Nella interpretazione della figura cristologica questa ritrattazione della fenomenologia dà luogo a un discorso circa l'identità filiale del Cristo che parrebbe minacciare la difesa calcedonese della costituzione ontologica del Verbo incarnato; al punto che si parla di criptodocetismo e di censura del mistero della croce. Conseguentemente sembra che, nella mappatura fondamentale della fenomenologia di Henry come nella sua coerente cristologia filosofica, la figura della fede risulti semplicemente fuori luogo; inesorabilmente perduta nell'orizzonte di un'evidenza della rivelazione che coincide con l'invisibile «interiorità fenomenologica reciproca del Padre e del Figlio». Sembra.

Infatti, tra reazioni circospette e critiche serrate, pensiamo che nel confronto con l'opera di Henry la teologia possa percepire l'appello fermo a rinvenire la figura della fede nel suo luogo proprio, che è la rivelazione cristologica nella sua singolare evidenza; senza che l'inevitabile spaesamento per l'applicazione cristologica della fenomenologia dell'invisibile renda inudibile l'appello. Riteniamo, anzi, che precisamente l'ontologia della rivelazione inscritta nella fenomenologia dell'invisibile e la forma della croce dissimulata nella cristologia filosofica possano convergere a delineare una teoria della fede effettivamente ricentrata sull'*eîdos* cristologico.

Infine appare davvero persuasivo l'appello al confronto con Henry in P.A. SEQUERI, «L'interesse teologico», 312-318, note 9.13.

1. LA FENOMENOLOGIA DELL'INVISIBILE E L'ESSENZA DELLA RIVELAZIONE

1.1. L'interesse del mondo teologico per la riflessione di Henry germoglia di fatto con la pubblicazione di *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cui seguiranno gli altri due testi della trilogia cristologica: *Incarnation. Une philosophie de la chair* e *Paroles du Christ*. Se tale interesse è davvero segnato da uno spaesamento per il carattere provocatorio della lettura proposta della figura cristologica, se l'attenzione suscitata non deve isterilirsi in una pedante correzione ortodossa delle smagliature e delle ambiguità dottrinali o piegarsi verso una banale trasposizione teologica delle abbondanti intuizioni presenti, allora si tratterà di risalire al grande affresco della fenomenologia di Henry composto ne *L'Essence de la manifestation*⁸. L'onda della provocazione, infatti, viene da lontano: se giunge con una qualche forza a rinfrescare le coste della teologia è proprio a partire da luoghi remoti. La fenomenologia dell'invisibile, il cui statuto veniva diffusamente delineato nell'opera degli inizi, pervade la comprensione della figura cristologica nella trilogia che sigilla la riflessione di Henry. La continuità è evidente. L'autore stesso, invitato a riguardare l'insieme del suo lavoro ne dà notizia:

Da una parte, l'elaborazione dei presupposti fenomenologici fondamentali che definiscono la duplicità dell'apparire. D'altra parte, la messa in opera di questi presupposti e la loro applicazione a diversi problemi o a diverse filosofie: al corpo (Maine de Biran), all'economia (Marx), all'inconscio (la psicanalisi), all'arte (Kandinsky), al problema della cultura (*La Barbarie*),

⁷ M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996; tr. it., *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, prefazione di G. SANSONETTI, Brescia, Queriniana, 1997; ID., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000; tr. it., *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino, SEI, 2001; ID., *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002; tr. it., *Parole del Cristo*, prefazione di G. SANSONETTI, Brescia, Queriniana, 2003. Citeremo dalle edizioni italiane.

⁸ M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, 2 voll., Paris, PUF, 1963. La ripresa più cospicua e le applicazioni di questa riflessione fondamentale che più interessano la nostra questione sono: ID., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990; tr. it., *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'ORIANO, Milano, Guerini e Associati, 2001; ID., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965; ID., *Marx*, 2 voll., Paris, Gallimard, 1976; ID., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985; tr. it., *Genealogia della psicanalisi. Il cominciamento perduto*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990. Sia nel testo che in nota citeremo da questi e da altri testi di Henry secondo una traduzione nostra in assenza di edizione italiana. Per quanto riguarda i testi della letteratura su Henry citeremo secondo la lingua originale.

alla fenomenologia husserliana (*Phénoménologie matérielle*), al cristianesimo infine. L'elaborazione dei presupposti, certamente, non è mai totalmente separata dalla loro «applicazione». Essi sono contemporanei nel primo libro [*L'Essence de la manifestation*]⁹.

In questo sguardo retrospettivo risiede – crediamo – un'indicazione di metodo. L'intuizione fondamentale della fenomenologia di Henry, corredata dei suoi presupposti, si ritrova di volta in volta nella lettura della complessità del reale; e vi si ritrova precisata, irrobustita. Anche nella comprensione del cristianesimo il proclama iniziale dell'ontologia fenomenologica de *L'Essence de la manifestation* viene puntualmente eseguito¹⁰. Secondo questo proclama, slittamenti e involuzioni, blocchi ed equivoci della lezione fenomenologica classica vanno fatti risalire allo smarrimento della questione decisiva. Il tema che la fenomenologia deve finalmente affrontare non è il fenomeno, il contenuto determinato e «in qualche modo materiale» di una manifestazione. Piuttosto, il tema della ontologia fenomenologica «porta sul «come» di questa manifestazione e di ogni possibile manifestazione in generale»¹¹.

Ora, la radicalità eversiva della proposta di Henry non si accontenta di un «ritorno alle cose stesse» nel «come» della loro donazione. È precisamente il modo della donazione a costituire il tema della fenomenologia. In che modo si dà l'apparire? Ecco la questione che fa l'oggetto della fenomenologia:

[...] in fondo non la maniera in cui le cose si danno a noi, ma la maniera in cui si dà la donazione stessa, la maniera in cui si manifesta la manifestazione pura, la maniera in cui si rivela la rivelazione pura. L'oggetto della fenomenologia è il modo della fenomenalizzazione secondo il quale la fenomenalità si fenomenalizza¹².

L'ontologia fenomenologica di Henry si muove così, senza distrazioni. Si dovrebbe dire: senza nostalgia alcuna per le cose. Essa punta dritto al modo dell'apparire stesso. Altrimenti, fermando l'intelligenza sull'«apparenza», su ciò che appare, l'essere stesso rimarrebbe total-

⁹ Id., «Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 489-499: 495.

¹⁰ Vedremo più avanti quale Henry considera l'apporto decisivo del cristianesimo alla problematica della sua fenomenologia: cf il punto 1.9. del presente lavoro.

¹¹ *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 50; cf anche Id., «Le christianisme: une approche phénoménologique?», *Transversalités* n. 64 (1997) 211-225: 212s.

¹² *Ivi*, 212.

mente indeterminato. Il modo proprio dell'apparire dice invece dell'essere stesso; non nel senso che ne rappresenta la dimora o lo scenario, ma nel senso più radicale che «costituisce» l'essere stesso. Dunque, «lasciando là gli "oggetti", la fenomenologia esamina questo Come in quanto tale, la donazione stessa, l'apparire»¹³. «Lasciando là gli oggetti»: indizio clamoroso di una fenomenologia anti-fenomenologica che, finendo per occultare la scena della rivelazione cristologica, risulta «inservibile» per il sapere della fede? O, forse, incamminamento ardito verso quell'essenza della manifestazione in cui Henry dissimula la figura propria del cristianesimo e del suo evento fondatore? «Lasciando là gli oggetti»: *croce* di questa ritrattazione della fenomenologia... O addirittura, e paradossalmente, *la croce del Verbo incarnato* proprio nel cuore del nuovo codice fenomenologico richiamato con forza da Henry?

1.2. Lo svolgimento della questione così individuata procede sempre ben avvertito della persuasione che affligge la tradizione filosofica intera nel suo assetto fondamentalmente greco, rispetto al quale non sfugge la stessa fenomenologia classica. Questa tradizione filosofica, così come del resto l'impianto culturale dell'Occidente, ha identificato il modo dell'apparire nelle caratteristiche dell'«apparire del mondo». Ritraducendo in più riprese i principi della fenomenologia Henry denuncia la confusione catastrofica dell'«apparire del mondo» con l'essenza universale dell'apparire e dichiara l'urgenza di ristabilire la duplicità dei modi dell'apparire.

Nei grandi quadri dell'intenzionalità husserliana e della temporalità heideggeriana Henry registra la «rovinosa riduzione» di ogni apparire all'apparire del mondo: quasi un dispotismo del modo di apparire del mondo che colpisce la tradizione della filosofia occidentale e la stessa fenomenologia¹⁴. Per non dire del cristianesimo. Tale dispotismo, nella sua indigenza ontologica, ha decretato di fatto l'estromissione della vita stessa dal campo del sapere¹⁵. L'asse fondamentale sul quale si snoda tutto il lavoro di Henry è allora la affermazione della duplicità dei modi dell'apparire: quello del mondo e quello della vita,

¹³ *Ivi*, 212. Cf lo sviluppo del tema della riduzione radicale come «messa da parte del mondo» per scoprire la condizione trascendentale dell'apparire stesso in *Id.*, «Quatre principes de la phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991) 3-26: 14s.

¹⁴ Cf *ivi*, 10 e *Incarnazione*, 36-43.

¹⁵ Cf «Le christianisme», 216.

il *logos* della trascendenza e il *logos* dell'immanenza. Il problema, di «ortodossia fenomenologica» come di «compatibilità teologica», sta in questo: per Henry «duplicità» è sinonimo di «eterogeneità»¹⁶.

1.3. Secondo la sistematica denuncia avanzata da Henry, il modo di apparire del mondo permea l'assetto culturale-filosofico occidentale. Nell'affermarsi e nel consolidarsi di tale assetto soltanto Maine de Biran sul versante filosofico e Maister Eckhart sul versante teologico ne rivelerebbero la miseria ontologica e, soprattutto, ne indicherebbero l'alternativa; che coincide poi – Henry non ne fa mistero – con il cristianesimo.

Le cifre utilizzate da Henry per stigmatizzare il modo mondano dell'apparire caratterizzano la sua opera dall'inizio de *L'Essence de la manifestation* sino alla trilogia cristologica: «rappresentazione», «fenomenalità estatica», «logica della visibilità», «temporalità come esteriorità», «trascendenza». La quasi totalità delle concezioni della fenomenalità implicate nella tradizione del pensiero occidentale si collocano in queste coordinate che trovano in Heidegger la loro elucidazione sistematica. La storia della filosofia ne sarebbe letteralmente dominata.

Si tratta della fenomenalità del *phainómenon* che si intende a partire dalla sua radice *phos*, la luce. Apparire vuol dire allora: venire in questa luce che è quella del mondo. Più profondamente apparire designa la venuta del mondo stesso, il sorgere del «di fuori», così che è questa venuta al di fuori del Fuori che costituisce la fenomenalizzazione della fenomenalità. È significativo che l'elucidazione di questa fenomenalità estatica compresa in fin dei conti come temporalità designi questa temporalità come l'esteriorità stessa¹⁷.

La coscienza tipicamente occidentale è quella che presume di rappresentare l'essere, tematizzandolo come oggetto del pensiero¹⁸. Il regime cui ben poco sfugge è quello del *vor-stellen*, dove «tutto» è rappresentato in quanto posto davanti, visto e conosciuto come «fuori» rispetto alla coscienza; dove la coscienza può darsi soltanto nell'orizzonte del mondo, opponendosi il mondo. Le pagine di *C'est moi la Vérité* intorno alla verità del mondo sono pervase da un lirismo cupo: invettiva tagliente contro la costrizione della verità nella rappresentazione estatica della trascendenza¹⁹. La puntigliosa ritrattazio-

¹⁶ Cf *ivi*, 216.

¹⁷ *Ivi*, 215.

¹⁸ Cf *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 173-186; *Fenomenologia materiale*, 165.

¹⁹ Cf *Io sono la verità*, 31-39.

ne della fenomenologia husserliana intende proprio evidenziare la promessa e il tradimento della promessa inscritti in quella lezione: vi si riconosce un solo modo di manifestazione, quello dell'ek-stasi, quello della pro-tensione dell'a-venire. E «ciò che ci accade nell'ek-stasi dello sguardo non cessa di avere il suo posto in essa: fuori di noi, [...] in maniera tale che esso non sia mai ciò che noi siamo, ma ciò da cui ci separa per sempre la distanza dell'esteriorità»²⁰.

La religione, nella sua intuizione centrale, dovrebbe essere la tenace attestazione della incompatibilità ontologica dell'essere e della conoscenza. In essa si leva la più alta protesta contro l'imprigionamento della vita e della sua essenza dentro l'orizzonte della conoscenza; che è dire nel «fuori» del mondo visto, nell'opposizione statica di una trascendenza saputa. Sotto questo profilo non deve stupire la solidarietà dell'ateismo con la coscienza autenticamente religiosa nel rigettare il concetto di Dio come «assoluto trascendente», esteriore e concorrenziale rispetto alla vita²¹. La cultura cristiana, al contrario, non ha mancato di allinearsi a questa tendenza dominante. Succube e complice di questa rovinosa riduzione della verità all'apparire del mondo, essa si è lasciata sedurre dal *logos* greco e dai suoi molteplici sviluppi. Ha assecondato il dispotismo del sapere, ha indugiato nella logica della trascendenza. Ha nutrito la presunzione di giustificare la coscienza religiosa impegnando l'intelligenza nella prova dell'esistenza di Dio. L'accesso a Dio viene così ridotto alla prova della sua esistenza data dall'intelligenza²².

²⁰ *Fenomenologia materiale*, 102. «Il movimento della vita divenuto movimento della coscienza intenzionale e del pensiero oggettivo vuole questo: piegare tale flutto di immagini che cola dall'avvenire al passato, dominare un gioco di rappresentazioni» (*Ivi*, 103).

²¹ Cf *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 509s.

²² «Provare in generale, provare qualche cosa, è sottomettere questo qualcosa a un insieme di condizioni cui deve soddisfare, condizioni che insieme costituiscono la prova stessa. [...] Provare è far vedere, di tal maniera che di ciò che è visto in questo vedere, per poco che ci si attenga a ciò che è realmente visto, non si possa ragionevolmente dubitare. Ciò che è stabilito in una tale prova, è ciò che è visto e che esiste in quanto tale. Così la prova da una parte, ciò che è stabilito in essa dall'altra, sono ordinati l'uno all'altro secondo la correlazione vedere/visto e secondo l'adeguazione di quest'ultimo. Vedere tuttavia è il fatto dell'intelletto: *intellectus, intueri*. Ora, vedere non è possibile che nel Fuori, dentro e attraverso un Davanti così che è l'esteriorità di questo Davanti/Fuori che apre lo spazio di luce dove il vedere vede tutto ciò che vede: la luce dell'*intellectus*» (M. HENRY, «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», *Archivio di Filosofia* 58 (1990/1-3) 521-531: 522s.

1.4. Qual è invece il modo dell'apparire che va riscattato dall'oblio in cui è stato relegato nella lunga stagione del pensiero occidentale? Come restituire alla sua dualità propria l'apparire stesso, così che l'essenza della manifestazione venga nella sua evidenza propria? Henry reintesse la trama della duplicità dei modi dell'apparire; ripristina il modo dell'apparire della vita nel suo irriducibile contrasto con il modo dell'apparire del mondo. L'appello è reiterato: bisogna smarcarsi dal fallimento della filosofia occidentale che ha assolutizzato il modo dell'apparire del mondo. Non più dunque l'illusione che il modo della fenomenalità coincida con la logica della trascendenza, con i giochi dell'intenzionalità e della rappresentazione che immaginano un «fuori» questuante una coscienza estatica²³. Piuttosto, si deve tornare a familiarizzare con la logica dell'immanenza che innerva il modo dell'apparire della vita. La fenomenologia «in senso radicale» si annuncia già come fenomenologia dell'invisibile; non il venire delle cose nel «fuori» del mondo, ma il venire della verità nell'immanenza della vita, dove la verità di Dio non può essere compresa come esteriore rispetto al darsi della sua recezione, rispetto al suo darsi nella recezione²⁴. La fenomenologia, in fondo greca, attende questo capovolgimento²⁵ che ristabilisca la modalità di manifestazione/recezione irriducibilmente eterogenea rispetto a quella del mondo:

²³ Cf la suggestiva e profonda lettura della fenomenologia di Henry fatta da P. D'ORIANO, «Un'apparenza di vita», in M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, 9-56.

²⁴ «In quanto la trascendenza è esclusa dalla struttura interna dell'essenza dell'immanenza, il contenuto proprio di questa non le è esteriore, *l'essenza dell'immanenza non è separata dal suo contenuto*. Non essere separata dal suo contenuto, questo significa, per l'essenza dell'immanenza, non tenere questo contenuto davanti a sé, non riceverlo come qualcosa d'altro nel campo dell'alterità, come qualcosa di differente. [...] Il concetto d'immanenza interviene nella problematica che mira a cogliere l'essenza originaria della ricettività, esso designa il modo secondo cui si compie la recezione di un contenuto, più precisamente, la struttura interna della possibilità di una recezione originaria in generale. In quanto l'essenza originaria della ricettività si trova definita nella sua struttura interna dall'immanenza, appare che essa stessa costituisce il contenuto puro che essa riceve» (*L'Essence de la manifestation*, vol. I, 287); cf anche *ivi*, 349-371 sulla «struttura interna dell'immanenza».

²⁵ La fenomenologia materiale «non percepisce più degli oggetti, degli «Oggetti nel come», ma una Terra nuova dove non ci sono più oggetti, ci sono altre leggi, non più le leggi del mondo e del pensiero, ma le leggi della Vita. Tutto ciò che il fenomeno greco non illumina della sua lucente estatica, tutto ciò di cui la tradizione non sa cosa fare, ciò che la filosofia moderna della coscienza ha recuperato in un inconscio grossolanamente immaginato e che le si incolla addosso come la gobba di un personaggio mistificato, è niente di meno tutto ciò che siamo, la fenomenologia materiale ha i mezzi per riconoscerlo e per suo compito vuole comprenderlo» (*Fenomenologia materiale*, 105).

Esiste, infatti, una modalità di manifestazione diversa da quella del mondo: si tratta della manifestazione della vita. Mentre il mondo ci svela sempre qualcosa di altro rispetto a noi, qualcosa di esterno a noi, di differente da noi (ossia il «mondo» fenomenologico che è caratterizzato dalla propria Differenza con l'ente, che è in questo modo sempre differente da lui), la vita, al contrario, rivela – originariamente e in sé – solo se stessa. La vita è una rivelazione il cui contenuto è essa stessa. La Vita è autorivelazione, non la rivelazione di qualcos'altro, e ciò per il solo fatto che è estranea al mondo. Essa non porta in sé nessuno scarto, nessuna distanza che le permetta di guardarsi: la vita è invisibile²⁶.

In fondo, quell'*Essence de la manifestation* che ammantava le varie ricerche di Henry delinea la figura propria dell'essenza come manifestazione: l'essenza che è la manifestazione. Impossibile separare l'essenza e il divenire fenomenico in cui essa si realizza. Il divenire fenomenico è la realtà stessa dell'essenza della fenomenalità; il divenire fenomenico è incluso nell'essenza della fenomenalità. Tale immanenza del divenire fenomenico all'essenza originaria della fenomenalità si dà nel modo dell'apparire della vita, che non prevede estraneità o scarto tra l'apparire fenomenico e l'essenza originaria. La fenomenologia si interroga ultimamente sul fondamento di tale immanenza. E, riconoscendo questo fondamento nell'essenza stessa, afferma che «il problema del divenire fenomenico dell'essenza della fenomenalità è giustamente il problema della struttura interna di questa»²⁷.

1.5. Henry lo ripete, dall'esordio fenomenologico al congedo cristologico: per tornare a distinguere il modo dell'apparire del mondo e il modo dell'apparire della vita bisogna elaborare «una scienza della rivelazione»²⁸. Questa scienza non può che essere la fenomenologia, nella misura in cui questa si liberi dei suoi presupposti più comuni per ripresentarsi come fenomenologia della Vita. La scommessa è che l'ontologia sia ancora possibile su una base fenomenologica. Pertanto l'indagine radicale intorno al concetto di fenomeno è il luogo di un pensiero del fondamento; dove il fondamento, in quanto include l'apparire della vita, implica l'idea di «una rivelazione che non deve nien-

²⁶ M. HENRY, «Eucaristia e fenomenologia nella riflessione filosofica contemporanea», in *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, a cura di N. REALI, Milano, Paoline, 2001, 125-133: 126s. Cf anche «Le christianisme», 217.

²⁷ *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 162s.

²⁸ Cf *Incarnazione*, 22.

te all'opera della trascendenza»²⁹. Il concetto di rivelazione è fenomenologico in senso radicale. Esso riferisce di una rottura netta: quella tra il modo del far vedere e del cogliere nel «fuori» del mondo (si tratta del modo della donazione ek-statica) e il modo, strutturalmente eterogeneo, della vita, del suo provarsi nell'auto-affezione che la determina essenzialmente³⁰.

La fenomenologia della vita esplora ciò che costituisce l'esperienza dell'essere, la sua pienezza e la sua dolcezza. Tradirebbe però la sua portata ontologica se non pensasse, all'interno dell'esperienza dell'unità dell'essere, «il presupposto ontologico fondamentale conformemente al quale la struttura interna dell'immanenza è quella della rivelazione»³¹. Lasciandosi guidare dalle note della mistica eckhartiana, Henry si avventura sul sottile crinale di una ontologia della rivelazione cogliendone l'essenza: l'affettività.

L'affettività è l'essenza dell'auto-affezione, la sua possibilità non teorica o speculativa, ma concreta, l'immanenza stessa colta non più nell'idealità della sua struttura ma nella sua effettuazione fenomenologica indubitabile e certa, essa è il modo in cui l'essenza si riceve, si sente essa stessa [...] Ecco ciò che costituisce l'essenza del sentimento, l'essenza dell'affettività come tale: sentirsi se stessi [...] Come tale, come questo «sentirsi se stessi» fenomenologicamente effettivo, che costituisce l'essenza e che la rende possibile, il sentimento non è differente dall'essenza stessa: l'affettività è l'essenza originaria della rivelazione³².

La fenomenologia fruttifica nella determinazione ontologica dell'affettività come essenza originaria della rivelazione: nel suo essere l'affettività costituisce l'effettività della rivelazione. Senza che si debba considerare l'affettività come opacità da rischiarare alla luce di una coscienza che starebbe oltre e sopra di essa; senza che si debba attendere una qualche psicologia o morale o metafisica per risalire

²⁹ *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 51.

³⁰ Cf questo tema maggiore dell'idea della rivelazione in M. HENRY, «Qu'est-ce qu'une révélation?», *Archivio di Filosofia* 62 (1994/1-3) 51-57: 51s.

³¹ *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 407. Per quanto concerne la complessa ispirazione eckhartiana del pensiero di Henry indichiamo G. DUFOUR-KOWALSKA, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», *Archives de Philosophie* 36 (1973) 603-624; N. DEPRAZ, «En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 255-279; e soprattutto, per il rigoroso confronto tra un primo e un secondo Henry in rapporto al mistico renano, S. LAOUREUX, «De "L'essence de la manifestation" à "C'est moi la vérité". La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry», *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001) 220-253.

³² *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 577s.

alla fenomenalità effettiva allusa o indicata dall'affettività, l'affettività è in se stessa rivelazione. Essa rivela come affettività, «è il modo stesso secondo il quale si compie la rivelazione originale, è l'effettività di questa rivelazione, la sua fenomenalità propria, la sua sostanza infine, l'apparire che essa determina e nel quale essa si realizza»³³.

1.6. Identificando l'essenza della rivelazione nell'immanenza dell'affettività, la fenomenologia di Henry si modulerà come fenomenologia dell'invisibile. L'espressione non designa una privazione della fenomenalità; non circoscrive un «non ancora» del mostrarsi della trascendenza. L'essenza, proprio per la natura del suo manifestarsi, è invisibile; meglio, la realtà dell'essenza è la notte. Per la sua essenza il fondamento sfugge a ogni presa conoscitiva, dimora nella notte. Irriducibilmente opposto al modo dell'apparire del mondo, il modo dell'apparire del fondamento è l'invisibilità della vita, dell'auto-affezione della vita. Lungi dal valere quale concetto antitetico della fenomenalità, l'invisibile dice la determinazione fondamentale della fenomenalità stessa. L'invisibile non fa riferimento al resistere nell'essenza della fenomenalità di un nucleo estraneo alla sua effettività fenomenologica: come il «fondamento oscuro» di questa. Non si tratta dell'elemento che rimane avvolto nelle tenebre sullo sfondo dell'evidenza della rivelazione. La notte, invece, «è la rivelazione dell'essenza della rivelazione, essa costituisce l'effettività del suo contenuto fenomenologico specifico e lo definisce»³⁴. Tutta la fenomenologia di Henry si dispiega come fenomenologia dell'invisibile; non in quanto brancoli nell'assenza della fenomenalità, ma poiché l'apparire strutturale dell'essenza del fondamento è dell'ordine dell'invisibile, radicalmente sfuggente allo sguardo dell'intenzionalità estatica che presume di rinvenire l'essenza nell'oggettività dell'apparire mondano dei fenomeni³⁵.

La vita in quanto tale non è mai vista, non può essere afferrata in una evidenza. Il rap-presentarsi di un'evidenza sotto lo sguardo dell'intenzionalità estatica «mortifica» la vita nella sua essenza che è rivelazione: il cui modo, appunto, è l'invisibilità. Si intenda: l'invisibilità

³³ *Ivi*, vol. II, 674; cf tutto il paragrafo su «L'affettività come potere originario di rivelazione [...]», 667-679.

³⁴ *Ivi*, vol. II, 550.

³⁵ Cf *ivi*, vol. II, 549-556: «Il non-volto dell'essenza». Meritevole di approfondimento la prossimità delle riflessioni di Marion a questo motivo della fenomenologia della rivelazione di Henry: cf J.-L. MARION, «Réponses à quelques questions», *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991) 65-76, all'interno del dossier «A propos de

quale forma dell'apparire che nulla ha a che fare con la visibilità dell'apparire del mondo³⁶. Alla struttura interna della rivelazione non appartiene alcun «fuori», alcuna «trascendenza»; il suo modo proprio non è quello dell'appello all'ek-stasi della intenzionalità; la sua sostanza fenomenologica non è la visibilità. La vita gode – è il caso di dirlo secondo Henry – gode di uno statuto inestatico, invisibile³⁷. Alla passione di questo godimento originario della vita nell'essenza del suo essere manifestazione mira la fenomenologia di Henry:

La fenomenologia materiale è capace di designare questa sostanza fenomenologica invisibile. Questa non è un niente ma un affetto o, per dir meglio, ciò che rende possibile ogni affetto, in ultimo ogni affezione, e così ogni cosa. La sostanza fenomenologica vista dalla fenomenologia materiale è l'immediazione (*immédiation*) patetica nella quale la vita fa la prova di sé – Vita che non è essa stessa nient'altro che questa stretta patetica e, in questo modo, la fenomenalità stessa secondo il Come della sua fenomenalizzazione originale³⁸.

1.7. La non-appartenenza dell'essenza all'esteriorità e alla fenomenalità propria di questa determina la sua dissimulazione: che non riguarda semplicemente l'essenza, ma è la sua opera stessa. L'essenza è dissimulazione, non-manifestazione nel mondo, assenza; non momento interlocutorio di un darsi a vedere nel mondo, ma forma propria della struttura immanente dell'essenza. Il pudore connota l'essenza nel suo manifestarsi; il nascondimento e l'oblio identificano la forma propria dell'essenza come manifestazione³⁹. Il modo della rive-

Réduction et donation, de Jean-Luc MARION». L'interrogativo che si aggira nel testo di Marion è: «[...] le révélé, s'il convient d'en reconnaître un, appartient-il au phénoménal? Peut-on rendre la révélation homogène, au moins en partie, à la phénoménalité?» (*Ivi*, 73s).

³⁶ «Chi ha mai visto il suo pensiero, la sua emozione, la sua passione, la sua angoscia, a meno di confonderle con ciò che non ne è che l'indice o che si interpreta come tale? La nostra vita non è mai vista e non può esserlo. Così non potrebbe essere afferrata in un'e-videnza che si suppone la dia in persona tale quale essa è in sé» (*Fenomenologia materiale*, 112).

³⁷ Cf *ivi*, 61-64.

³⁸ *Ivi*, 62.

³⁹ «Poiché, nel suo pudore, essa si trattiene fuori dal mondo e non appare in esso, l'essenza rimane nascosta. L'essere-nascosto caratterizza l'essenza e le appartiene in virtù della sua struttura interna, la affetta essenzialmente, precisamente affetta l'immanenza come tale. Ma l'immanenza costituisce la natura più interna dell'assoluto, l'assoluto stesso, la sua essenza. Ecco perché l'assoluto si lascia comprendere a partire da questo stato nascosto e come ciò che si mantiene in questo stato, perché «nessuno mai ha visto Dio», perché questi, infine, è il «Dio nascosto»» (*L'Essence de la manifestation*, vol. II, 481).

lazione, che identifica il fondamento stesso della rivelazione, consiste nel rifiuto di ogni exteriorità. L'essere al di fuori di sé, nello scenario di un'oggettività trascendente offerta all'intenzione e alla cura della coscienza: tutto ciò non pertiene all'essenza propria della rivelazione. Ogni apparizione è sparizione⁴⁰.

L'ontologia fondamentale che germoglia in questa fenomenologia non si configura allora come teoria del pensiero; piuttosto prospetterà una teoria dell'oblio⁴¹. Il pensiero infatti si muove nell'esteriorità, dove la coscienza in-tende l'essenza secondo il suo statuto estatico; mentre l'essenza, in ragione della sua struttura propria, si trattiene fuori dall'esteriorità. Così il *logos* della rivelazione dell'essenza non sarà il «souvenir corrispondente» a un evento rivelativo necessariamente passato, identificato nella sua oggettività esteriore. Invece il *logos* della rivelazione implica l'oblio; e – lo vedremo – è identico all'Oblio che qualifica l'Archi-Rivelazione della Vita nel Primo Vivente⁴². L'oblio esprime l'incompatibilità eidetica dell'essenza della rivelazione e del pensiero. L'oblio sta sullo sfondo della presenza di qualcosa cui non si pensa: esso è l'atto di non pensare «alla» presenza, di non pensare la presenza. Si tratta del pensiero che non pensa all'essenza nell'orizzonte dell'esteriorità. Certo la domanda si impone: «Quale pensiero non pensa all'essenza che lo rende possibile?»⁴³. Vi si scorgerà lo spettro di una fenomenologia anti-fenomenologica in cui risulta impensabile la figura della fede?⁴⁴ Oppure esattamente la fede si profila

⁴⁰ Cf *ivi*, vol. II, 532-549 sul «significato ontologico della critica della conoscenza in Eckhart».

⁴¹ Cf *ivi*, vol. II, 477-502 il paragrafo che mette a tema la dissimulazione dell'essenza originaria della rivelazione e il suo «oblio».

⁴² «Pour M. Henry, on ne peut se souvenir de l'Avant Immémorial de la Vie invisible, non parce qu'il nous est trop extérieur, mais au contraire parce qu'il nous est trop intérieur. Le souvenir présuppose un écart temporel et une altérité qui n'a plus cours dans notre relation à ce qui est notre vraie Vie. Loin de rester inaccessible en lui-même et de «manifester» son absence sous la forme d'une trace, l'Immémorial est ce qu'il y a de plus présent, non dans le souvenir et le temps ekstatique du monde, mais dans l'immanence de l'autoaffection» (R. BERNET, «Christianisme et phénoménologie», 193).

⁴³ *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 483.

⁴⁴ È quanto sembra denunciare G. TRABUCCO, «Fenomenologia, ontologia, teologia» (soprattutto 160ss) sulla scorta della duplice insistenza che caratterizza il discorso di Henry: quella circa l'opposizione dell'essenza della fenomenalità al mondo dei fenomeni e quella relativa alla identificazione della rivelazione con l'essenza stessa della manifestazione. Se per la prima questione si deve notare che l'opposizione riguarda propriamente i «modi dell'apparire» del mondo e dell'essenza, si vedrà come l'identità dell'essenza con la rivelazione non replica la fenomenologia hege-

come il «pensiero che non pensa all'essenza», come resistenza a ogni logica del «ricordo» e dell'«immagine» della rivelazione, affettivo originario nell'«auto-affezione» dell'essenza della rivelazione?

1.8. È a questa figura di rivelazione che porta la riduzione fenomenologica più radicale. L'essenza della manifestazione non viene colta e pensata nell'orizzonte della fenomenalità che si dà nella visibilità del mondo; essa, in fondo, nemmeno si concede nell'oscurità dell'impressionale e del sensibile che precederebbero l'intenzionale. L'essenza della manifestazione, che determina la manifestazione e che coincide con la manifestazione, è la Vita in quanto «auto-affezione».

Se dunque la Vita si autorivela non solo per il fatto che compie la rivelazione, ma perché è essa stessa a rivelarsi in tale rivelazione, allora è possibile solo perché il suo specifico modo di rivelarsi ignora il mondo e il suo «fuori». *Vivere non è possibile nel mondo*. Vivere è possibile solo fuori del mondo, dove regna un'altra verità, un altro modo di rivelare. Questo è il modo di rivelare della vita. La Vita non getta fuori ciò che rivela, lo tiene e lo stringe a sé, in una stretta così forte che ciò che tiene e rivela è se stessa. Ora, solo perché tiene ciò che rivela in un abbraccio che niente può interrompere, essa è e può essere la vita. La Vita si stringe, si prova senza distanza, senza differenza. Solo a questa condizione essa può provare se stessa, *essere se stessa ciò che prova* – di conseguenza, essere al tempo stesso ciò che prova ed è provato –⁴⁵.

La vita dunque si prova essa stessa immediatamente: nessuna distanza, nessuno scarto rispetto al «fuori» di un mondo trascendente. Per essenza la vita è «acosmica». La vita si prova essa stessa immediatamente, come stretta patica, *pathos* che in tutte le sue tonalità affettive (dal godimento all'angoscia...) determina la vita come auto-affezione; senza che l'affettività venga messa a distanza secondo la temporalità del ricordo. Per essenza la vita è eterna⁴⁶. Provare se stessa nell'immediatazione patica: questa è l'essenza della vita. Inestatica, eterna.

liana; anzi, la Vita è l'auto-rivelazione nella generazione del Primo Vivente, che non e-leva la distinzione di Vita e vivente, ma la fonda. Del resto Henry stesso appare ben avvertito dell'obiezione suscitata con *L'Essence de la manifestation*: «Se, estranea in sé all'Ek-stasi, la vita si sottrae per principio a ogni potere di visibilizzazione concepibile, come la si può esibire in una qualunque teoria, vale a dire in un guardare, parlarne per poco che sia? Una fenomenologia dell'invisibile non è una contraddizione in termini?» (*Fenomenologia materiale*, 63).

⁴⁵ *Io sono la verità*, 50; cf anche «Quatre principes», 15s.

⁴⁶ Cf «Acheminement», 527.

La determinazione ontologica dell'essenza della rivelazione sta in questa passività; che non designa qualcosa di esteriore (il Sé che io sono) che si ritrova affetto dall'opera dell'essere. La passività originaria della vita si dà invece nell'unità. Ciò che è dato e, come tale, ricevuto è precisamente ciò che lo riceve. La vita è ciò che riceve in quanto essa è se stessa, in quanto essa lo riceve⁴⁷. Nella vita ciò che affetta è lo stesso che è affetto: ed è questa l'essenza stessa della vita. La vita non è affetta da nient'altro che da se stessa; essa stessa costituisce il contenuto della propria affezione.

La riduzione fenomenologica procede così fino alla struttura interna della vita che ha la figura dell'auto-donazione. Il venire di ogni Sé e di ogni cosa non si compie che nell'auto-donazione della vita; «è» l'auto-donazione che è la vita. Se nell'orizzonte dell'apparire del mondo ciò che è visto rimanda a un non-visto e ciò che è dato a un non-dato, se lì la donazione dell'essere pone simboli e traccia itinerari per il risalimento al principio trascendente, nella vita che si prova e si sente nell'affezione di ogni istante non v'è ombra di simboli che rimanderebbero ad «altro», non si comandano incamminamenti dall'auto-affezione del Sé verso la rivelazione originaria della vita stessa. Il Sé che io sono, in quanto auto-affezione, è la rivelazione originaria della vita; è la vita stessa in quanto auto-generazione originaria.

Nel solco della mistica di Eckhart, Henry ritratteggia coerentemente la figura propria della rivelazione secondo la logica dell'immanenza della vita. Nell'auto-generarsi della vita, la vita si genera come il Sé singolo che sono io e che è ciascuno: con Eckhart si dirà che «Dio si genera come me stesso». Nell'auto-generarsi della vita, la vita genera il Sé singolo come se stessa, così che essa stessa – e non qualcosa di esteriore – sia il contenuto della sua stessa affezione: con Eckhart si dirà pure che «Dio mi genera come se stesso»⁴⁸.

1.9. L'auto-affezione della vita sopprimerebbe così ogni traccia di differenza tra il Sé e l'assoluto? Nella lunga gestazione cristologica che vivifica il grembo della fenomenologia Henry matura l'interrogativo inevitabile: «[...] se l'uomo ha in se stesso l'essenza divina della Vita,

⁴⁷ Cf *L'Essence de la manifestation*, vol. I, 366s.

⁴⁸ Cf *Io sono la verità*, 130. Questa duplice espressione di Eckhart rappresenta la firma, immancabile, dell'intervento del mistico renano nella riflessione di Henry.

non è lui stesso Dio o il Cristo? In che differisce da loro?»⁴⁹. La tematizzazione della differenza resta più che discreta, quasi furtiva. Un cenno, un'allusione all'interno dell'incessante affermazione dell'immanenza: il fondamento non differisce dal Sé, dal vivente. Eppure il Sé non si fonda esso stesso; il cenno, dissimulato ne *L'Essence de la manifestation*, si fa discorso nella trilogia cristologica. Del resto non è possibile rimuovere l'evidenza della passività che determina da cima a fondo il Sé nel suo auto-affettarsi. Se il provare me stesso costituisce il mio io, non sono io la fonte di questa prova. L'auto-afezione che io sono non dipende da me. Sino a forzare il linguaggio: «io sono e mi trovo autoaffetto»⁵⁰. Pertanto bisogna riconoscere un raddoppio nella passività costitutiva del vivente: passivo nei confronti di se stesso e passivo rispetto alla vita e alla sua auto-afezione assoluta. Propriamente «*Il Sé si autoaffetta in quanto in lui si autoaffetta la Vita assoluta*. [...] Passivo nei confronti di se stesso solo perché è prima di tutto passivo nei confronti della Vita e della sua autoafezione assoluta»⁵¹.

È qui che l'intelligenza del cristianesimo istruisce e rilancia la problematica fenomenologica. In gioco non è più semplicemente la questione della vita e della sua fenomenalizzazione propria; ma quella del rapporto della vita ai viventi. Di questo rapporto si deve pensare la condizione ultima, la mediazione che permetta di comprendere la relazione stessa come interiore alla fenomenalizzazione della vita e identica a questa⁵². Non basta affermare che, nella immanenza radicale, la Vita è più del vivente. Il tema maggiore della fede cristiana, così come il sospiro della fenomenologia della vita, orientano verso la forma e le condizioni della relazione della Vita con il viven-

⁴⁹ *Ivi*, 129. Per il tema dell'unità di Dio e dell'uomo e per il rifiuto del linguaggio del «creare» e del «nascere» nel definire l'uomo, il dettato de *L'Essence de la manifestation*, proprio nella sua referenza eckhartiana si prestava al sospetto di un'estenuazione antropologica del Verbo (cf vol. I, 385ss).

⁵⁰ *Io sono la verità*, 133.

⁵¹ *Ivi*, 133.

⁵² Cf «Le christianisme», 219s con il suggestivo abbozzo di una giustificazione dell'ingresso fenomenologico nel tema cristiano della mediazione del Verbo incarnato nella relazione di Dio con l'uomo: «È il cristianesimo che ha istituito una tale questione prima ancora che questa potesse diventare questione di una fenomenologia. A questo riguardo, essa fa corpo con una dogmatica che sembra imporsi al pensiero come una costrizione estrinseca. Ma questa passività del pensiero rispetto a un contenuto dogmatico rinvia a una passività molto più fondamentale: alla passività del vivente rispetto alla vita».

te⁵³. In questo senso la fenomenologia della vita precisa la sua problematica quando intercetta il *logos* del cristianesimo:

[...] il cristianesimo mi ha obbligato a porre dei problemi implicati forse nelle mie ricerche anteriori, ma che non avevano ancora fatto l'oggetto di una trattazione esplicita; la relazione della vita al vivente così come essa si organizza attorno a una Ipseità fondamentale, la dissociazione della Vita assoluta e di una vita finita al tempo stesso che la loro immanenza reciproca, ecc.⁵⁴.

Ecco che tale problematica si presenta come un dittico dalle tinte forti, forse troppo forti per la ragione fenomenologica: la scena maestosa, assolutamente solare, dell'auto-generazione della Vita nella generazione del Primo Vivente come Archi-Figlio e la scena altrettanto maestosa, già da sempre macchiata dalle miserie della storia della libertà, dell'auto-generazione della Vita nella generazione dell'uomo come Figlio. A unire le due scene del dittico la cerniera dell'*eîdos* cristologico, forse troppo debole per la ragione teologica. Forse.

Al cuore della fenomenologia dell'invisibile stretta patica della Vita si muove quell'originaria auto-affezione della Vita che è l'Archi-generazione dell'Archi-Figlio. Nell'auto-rivelazione patica, nel provarsi come passione e godimento di sé, è implicata una Ipseità essenziale senza cui alcuna auto-affezione si darebbe. Si tratta di un Sé singolare che è «stretta patica», che si affetta esso stesso e gode di sé, così che la stretta in cui il Sé si stringe e si prova non è differente dalla stretta originaria in cui la Vita si coglie e in cui si identifica. La vita non si rivela a sé nel godimento di sé che generando in sé questo Sé singolare che è il Primo Vivente. Ormai ci si deve volgere alla trama che si istituisce tra la fenomenologia della vita e il *logos* del cristianesimo:

[...] nessun vivente senza la vita, certo, ma nessuna vita senza un vivente. E questo perché non c'è vita senza l'Ipseità di un Sé effettivo in essa, così che ogni vivente è necessariamente un Sé vivente, dato a sé nell'autodonazione della vita e in essa soltanto. E questo vale per i viventi che siamo noi e per il Primo Vivente⁵⁵.

La condizione ultima della vita dei viventi è l'auto-affezione assoluta dell'auto-generazione della Vita. L'auto-generazione della Vita non è altro rispetto alla generazione dell'Archi-Figlio. Ogni cosa è

⁵³ Cf *Io sono la verità*, 72.

⁵⁴ «Indications biographiques», 494s.

⁵⁵ «Le christianisme», 220s.

strappata al nulla e ogni vivente è istituito come vita e riconsegnato alla vita sempre per via di questa Archi-Rivelazione: abbraccio anteriore a tutto e che tutto fonda, auto-godimento assoluto che è la vita stessa. In linea con questa concentrazione cristologica della fenomenologia della vita, l'intuizione eckhartiana viene rimodulata: «Dio si genera come il suo Verbo. Dio genera il suo Verbo come se stesso»⁵⁶. Secondo la loro interiorità fenomenologica reciproca, il Figlio è il *pathos* del Padre come il Padre è il *pathos* del Figlio.

Davvero l'intelligenza fenomenologica di questo *pathos* originario e fondante potrà occultare il mistero della croce del Figlio? Si prospetta una cristologia della gloria originaria che tiene a distanza la storia dell'incarnazione come *kenosi* e attenua la forma della croce? Le scene della rivelazione cristologica saranno inesorabilmente oscurate da questa fenomenologia dell'invisibile?

2. LA FENOMENOLOGIA DELL'INVISIBILE E IL MISTERO DELLA CROCE

2.1. La fenomenologia dell'invisibile approntata da Henry e la corrispondente rilettura della figura cristologica risulterebbero fondamentalmente inospitali nei confronti della storia di Gesù e del suo culmine staurologico: così i lettori, anche autorevoli, a fronte della cristologia filosofica in cui Henry «prova» la sua fenomenologia della vita. L'appunto critico più insistentemente avanzato dal versante teologico del crinale su cui Henry si è avventurato riguarda precisamente la consistenza umana effettiva del Verbo incarnato; che è dire, la verità della carne di lui e, quindi, la realtà del suo patire e del suo morire. In effetti, per meno di questo una fenomenologia di Gesù appare impraticabile e impensabile diventa la dinamica stessa della fede cristiana⁵⁷. La ragione teologica, ancora stentatamente interessata alla riflessione di Henry, si affretta a rimarcare una tendenziale rimo-

⁵⁶ *Parole del Cristo*, 128s.

⁵⁷ Si vedano gli appunti circostanziati e discreti dei saggi di Sansonetti che accompagnano l'edizione italiana della trilogia cristologica: G. SANSONETTI, «La fenomenologia dell'Invisibile di Michel Henry», in M. HENRY, *Io sono la verità*, 5-18; Id., «Saggio introduttivo», in M. HENRY, *Incarnazione*, XI-XXVII; Id., «Prefazione», in M. HENRY, *Parole del Cristo*, 5-25. Sempre chiari e utili per una introduzione al pensiero di Henry altri due suoi saggi: «Logos come Vita. La lettura filosofica del Prologo in Michel Henry», *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 112-123 e «Dopo i maestri del sospetto. Il cristianesimo in Michel Henry», *Hermeneutica* 1999 («L'Occidente e il cristianesimo») 245-267.

zione del mistero della croce; per cui «la *divinité* du Christ, qui est affirmée avec une grande force, ne faisant aucune place à la *kénose*, n'est pas la *divinité* du *Christ*»⁵⁸. Saremmo in presenza di una preterizione della storia e di una radicale opposizione tra verità mondana e verità divina che rischiano di attentare al realismo del *Verbum Caro*⁵⁹.

Incompiutezza di una cristologia filosofica, segnata da un *deficit* staurologico; unilateralità nell'intrecciare l'evento cristologico e la problematica fenomenologica della vita. Saranno l'incompiutezza e l'unilateralità a dissuadere la ragione teologica dal cercare ancora? V'è modo di osare una comprensione dell'incompiutezza e dell'unilateralità in questione che scorga la promessa non già di strade,¹ ma almeno di pertugi verso un incremento del sapere teologico? Non potrebbe trarne vantaggio una teoria della coscienza credente? Soltanto il ritrovamento della forma della *kenosi* nella fenomenologia e nella cristologia filosofica di Henry consentirà una proficua rivisitazione della figura della fede cristiana.

2.2. La trascrizione fenomenologica del cristianesimo viene condotta sul protocollo teologico del vangelo giovanneo. L'esito dell'operazione non poteva che essere l'illustrazione imponente del Cristo taborico; di lui si dice – esclusivamente? – la gloria, quella gloria di «prima della creazione del mondo» (*Gv* 17,24) che coincide con l'interiorità fenomenologica reciproca del Padre e del Figlio. La comprensione della verità del Figlio, così come della carne e della parola di lui, avviene nell'abbaglio di questa condizione gloriosa del Figlio. Qui, in effetti, l'apparizione di lui accade come apparizione della gloria, che è dire della Vita; la cui modalità è irriducibilmente eterogenea a quella dell'apparire del mondo.

«Ogni apparizione della vita è, dall'inizio alla fine, sparizione»: questo il *leit motiv* della ricerca intorno all'essenza della rivelazione. La Vita, in quanto auto-rivelazione nei viventi e Archi-Rivelazione nel Primo Vivente, appare sempre nel modo del nascondimento: resistenza connaturale all'apparire del mondo. «Io non sono del mondo» (*Gv* 17,14.16): questa parola che individua la Verità della Vita definisce derivatamente l'essere di ogni vivente. L'apparizione del Figlio nella sua carne patica, auto-provarsi del *pathos* del Padre, si svolge interamente come sparizione dal mondo: fine precoce di ogni fenomeno-

⁵⁸ P. OLIVIER, «Philosophie du christianisme», 417.

⁵⁹ Cf X. TILLIETTE, «La christologie philosophique», 371.

logia della carne del Verbo nel dissolversi di ogni evidenza o promessa di una fenomenologia di Gesù che, proprio nella sua contrazione taborica, reistituisca la fede cristiana nella sua singolare evidenza?

«Io non sono del mondo». La parola che risuonerà attraverso i secoli e al di là di essi, che passerà solo quando il mondo sarà passato, l'impressione più povera, ammesso che ve ne sia una e quand'anche non le prestassimo attenzione, il desiderio più umile, la prima paura, la fame o la sete nella loro ingenua ammissione, i minimi piaceri e le pene insopportabili, *ogni modalità della nostra vita più quotidiana può rivendicarla come definizione del suo essere*. [...] Così ciò che viene prima del mondo non verrà mai in questo. Non vi verrà mai, in effetti, per una ragione di essenza, per principio, come dicono i fenomenologi. Non vi verrà mai poiché non può mostrarsi in esso ma solo scomparirvi. Al punto che tale «scompare» non è ancora che un modo di parlare, una specie di metafora, la quale presuppone che conosciamo in un certo senso quanto diciamo che scompare nell'apparire del mondo, senza del quale, non sapendo nulla di ciò che scompare, non avremmo neppure un'idea della sua «sparizione» o modo di sapere che se n'è verificata una⁶⁰.

Ogni presentarsi di Gesù non viene di fatto attestato nella fede come suo «andarsene»? Ogni movenza della sua carne non è ricordata come *pathos* del Padre e della sua volontà e del suo amore? Così che, precisamente, in ragione di tale reciproca immanenza, ogni suo venire si determina come «venir via» dall'evidenza dell'apparire del mondo? La fenomenologia della carne del Verbo non potrà che dispiegarsi come evidenziazione del suo ritrarsi dal *logos* del mondo. L'apparire di lui è, da cima a fondo, «andarsene». Si smarca implacabilmente dalla ragione del mondo che confonde il suo apparire con l'apparenza («Voi mi cercate non perché avete visto dei segni...»), che applica a lui la rappresentazione estatica della trascendenza. E i discepoli ne sanno e sempre ne sapranno qualcosa quando subiscono, si dovrebbe dire «patiscono», lo sparire di Gesù dalla loro logica rappresentativa che voleva e vuole costringere l'intimo e pudico fremito della sua stretta patica con il Padre dentro saperi teologici e immagini cristologiche. Non è così quando Gesù se ne va dalla presa dell'incomprensione della carne e del sangue che intende farlo re? E non è così ancora quando se ne va sempre un po' oltre rispetto a sguardi e intenzioni che mancano clamorosamente o approssimano sempre inadeguatamente la verità della sua carne? E si potrà dimenticare il suo andarsene rispetto a ogni tentativo di sostituzione teologica, là

⁶⁰ *Incarnazione*, 64s.

dove, insomma, oppositori e simpatizzanti sospettavano o sognavano un suo mettersi al posto di Dio?

Gesù se ne va; egli è l'incessante «andarsene» della Verità della Vita rispetto alle evidenze che il mondo pone e fissa per nominare la trascendenza. Si potrebbe certamente qui avvertire l'evocazione della croce; quantomeno vi si deve intendere la nota che scandisce ogni scena della rivelazione cristologica. Il suo apparire è sparire; il suo venire è andarsene. L'*eîdos* che anima questo andarsene e che con questo andarsene si identifica è l'immanenza patica reciproca del Padre e del Figlio, la stretta patica eterna nella quale il Padre si autogenera generando il Figlio, senza l'ombra dell'esteriorità: *eîdos* cristologico inafferrabile e inimmaginabile dalla percezione del mondo che vede le apparenze e pensa la trascendenza. Un'incompatibilità eideutica dell'identità di Gesù e dell'attaccamento mondano all'evidenza del suo apparire soggiace all'andarsene di Gesù. «È bene per voi che io me ne vada»: il commento, sempre sostenuto dalla referenza eckhartiana, di *Gv* 16,7 è obiettivamente urtante nella sua durezza che pare sopprimere ogni evidenza di questo *eîdos* cristologico. O, forse, si vuole dar voce a un *eîdos* cristologico che, proprio sottraendosi all'evidenza procuratasi dallo sguardo e dall'intenzione mondani, propizia l'evidenza della fede⁶¹?

Precisamente poiché essa non concerne soltanto i discepoli di allora, la sparizione di Gesù non si compie come un semplice avvenimento storico; essa trova al tempo stesso il suo fondamento e il suo significato nella struttura ontologica del Verbo stesso, cioè in Dio. Questi, se peraltro la riflessione appunta in lui la sua essenza originale, l'essenza del Logos, non potrebbe a rigore sparire dal mondo per la ragione che non vi si è mai mostrato. Poiché l'impossibilità per Dio di manifestarsi nel mondo si radica in lui, nell'essenza originale della sua Deità, è la preservazione di questa, la preservazione della sua propria essenza che persegue il Cristo nell'invito rivolto ai discepoli di non attaccarsi «con dilezione» alla sua propria persona, *più esattamente, come dice Eckhart, alla «sua forma umana», cioè alla sua apparenza oggettiva*, nell'interdizione che loro vien fatta di confondere questa apparenza con il suo essere proprio⁶².

Qui si può intravedere la fine di ogni fenomenologia di Gesù soltanto leggendo il «distacco dalla forma umana di lui» in senso

⁶¹ Torneremo in sede conclusiva sull'assenza di un proficuo riferimento allo Spirito proprio qui dove esso si trova strettamente connesso all'«andarsene» del Verbo incarnato e, quindi, al venire alla fede dei discepoli.

⁶² *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 536s.

modalista. Al contrario viene riproposto qui l'invito/provocazione a intessere una fenomenologia di Gesù che raccolga l'evidenza dell'andarsene di Gesù da ogni tentativo di profanare la forma propria del suo apparire; in particolare il suo inesausto rifiutare l'omologazione della sua singolare evidenza all'apparenza oggettiva fissata dallo sguardo dei discepoli e degli altri... e della loro ragione teologica. La cristologia di Henry è tutta animata da questa idea di «fenomenologia della rivelazione»: la denuncia sistematica di ogni attentato alla singolarità dell'essere proprio dell'apparire del Cristo, attentato che «con dizione» o «nell'avversione» imprigiona la forma propria dell'apparire di Gesù (la sua stretta patica nell'interiorità reciproca con il Padre) in ciò che è visto, e visto secondo i moduli di apparizione della trascendenza, tipici della consueta ragione teologica. L'attitudine che l'andarsene di Gesù contrasta è quella dell'oggettivare il suo apparire, identificandolo non già con il suo *pathos* nel Padre e del Padre, ma con le figure della trascendenza disponibili al sapere religioso. Gesù se ne va «finché» le forme del suo apparire vengono ridotte all'apparenza di un'azione o di un'insegnamento, senza che si provi e si approvi la forma originaria e singolare del suo apparire: l'auto-afezione della Vita.

Nell'andarsene di Gesù non si leggerà dunque l'interdetto circa il vedere, l'udire, il toccare l'apparire della sua carne; ciò che vi si esclude è che il vedere, l'udire, il toccare secondo il modulo dell'apparire del mondo possano procurare l'evidenza profonda dell'essere proprio di lui. Rappresentato nell'evidenza del mondo e del suo pensiero l'essere proprio della fenomenalità del Cristo verrebbe abolito⁶³.

2.3. Nel cristianesimo si verifica la duplicità dell'apparire che segna la fenomenologia di Henry. L'irriducibilità della fenomenalità di Cristo alla fenomenalità del mondo sigilla la radicale eterogeneità dell'apparire della vita e dell'apparire del mondo: ineluttabilmente opposti⁶⁴. Nel cristianesimo l'«opposizione insormontabile» trova la sua realizzazione storica concreta. Assenza di rapporti tra i due modi di apparire, al punto che ciò che si manifesta nel mondo non concerne la realtà della vita e il suo auto-rivelarsi nell'invisibile. Scortata da Kierkegaard si fa largo la convinzione che «ciò che appare è il contrario di ciò che

⁶³ Cf «Quatre principes», 12.

⁶⁴ Cf *Io sono la verità*, 118; *Parole del Cristo*, 22-25.

sta al fondo»⁶⁵. L'idealità del mondo viene rifiutata da Gesù, fuggita in un «andarsene» che è attitudine ontologica; poiché è inessenziale, l'idealità del mondo fallisce l'essenza della realtà della vita che risiede invece nell'invisibile. Non può essere rinvenuta nel mondo questa essenza: «nulla di ciò che si esibisce nel mondo può contenerla e renderla manifesta»⁶⁶. Nulla. Orazione funebre per qualsivoglia fenomenologia di Gesù?

Si direbbe che la fenomenologia di Gesù perlomeno geme in questa logica dell'opposizione tra il «visibile nel mondo» e l'«essenza della vita»: ma si tratta del gemito del parto, non dell'agonia. Tutta la trilogia cristologica di Henry è attraversata da questa dura divaricazione. Da una parte si dà l'apparizione dell'uomo Gesù, uomo tra gli uomini, nell'orizzonte della visibilizzazione della fenomenalità estatica; dall'altra parte tuttavia questa apparizione avviene come quella del Cristo di Dio. Ora, l'ovvietà teologica che si è prodotta nel solco della tradizione culturale occidentale è che l'apparizione di Gesù nel mondo rivela la sua identità cristologica. Il proclama della duplicità dei modi dell'apparire si fa denuncia fermissima di tale ovvietà, là dove l'ovvietà fissa l'evidenza empirico-naturale di Gesù come previa rispetto al sapere della fede che immagina l'eterna identità cristologica di Gesù «dietro» quell'evidenza storica. Il ribaltamento della fenomenologia diventa esecuzione eversiva di una fenomenologia di Gesù quale chiave di volta di un'intelligenza critica della rivelazione: provocazione per la teologia? Invito?

Se non altro è invito a uscire da una accezione debole, troppo debole, di «fenomenologia», secondo la quale si presume di descrivere oggettivamente l'apparire di Gesù nel mondo per poter poi pensare quel fondamento che sta «prima» e «oltre» l'evidenza storica descritta. La presunzione affligge e sfigura l'approccio tradizionalmente apologetico all'evento cristologico, così come la sua versione aggiornata. Infatti, in entrambi i casi, nella divaricazione apologetica come nella saldatura «moderna» dell'evidenza empirica e dell'evidenza ontologica, si contravviene all'attestazione canonica della fede; che a ogni costo vincola il mistero cristologico all'apparire di Gesù e, insieme, difende l'irriducibilità dell'originario affettivo di quel mistero (il *pathos* del Figlio nel Padre) rispetto a qualsiasi vedere, toccare, sentire quell'apparire di Gesù.

⁶⁵ *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 563.

⁶⁶ *Ivi*, vol. II, 565.

Se Henry definisce «straordinario» il dialogo di Gesù con Filippo è perché legge nella pagina giovannea un affondo decisivo contro l'ordinarietà del pensiero teologico. Quel «Mostraci il Padre» è la pretesa del vedere sensibile di sperimentare la Vita in un «posto-di-fronte», in un «oggetto» disponibile allo sguardo. Vi si annida il potere, appunto dispotico, dell'intenzione, già da sempre teologicamente determinata, di identificare nella finitezza fissata dallo sguardo la rivelazione della vita stessa che è Dio. A questa ordinaria attitudine, che si muove sotto i paludamenti più raffinati dell'esperienza religiosa, Gesù oppone la logica della fede; il cui scenario non è il potere di manifestazione del mondo, ma il modo di Rivelazione che nulla deve al mondo e che coincide con l'interiorità fenomenologica reciproca del Padre e del Figlio. «Non credi tu che io sono nel Padre e che il Padre è in me?». Domanda che si precisa nell'interrogativo che rimane pressoché in-vaso e che viene consegnato al sapere teologico: «Come puoi tu credere che io sono nel Padre e che il Padre è in me?». A quale condizione la fede? «Come il Cristo può rivelarsi agli uomini?»⁶⁷. Che la condizione sia ultimamente questa? Quella di una sparizione, di un «andarsene» – la si chiami pure *kenosi* – in cui soltanto appare l'apparire della Vita, in cui soltanto il Vivente «viene» al Padre nell'originaria interiorità reciproca? Al minimo di «visibilità secondo il mondo» corrisponde il massimo di rivelazione dell'essenza; nell'esinanirsi essenziale della carne del Figlio si dà, *in incognito*, il *pathos* eterno che è la Vita di Dio. «*Non coerceri maximo / Containeri tamen a minimo / Hoc divinum est*»⁶⁸. La rivelazione è nel sottrarsi: riduzione radicale della visibilità «secondo il mondo».

2.4. La venuta di Cristo nel mondo si dispiega nel modo della rivelazione; che è dire nel modo dell'«andarsene». Solo così il Cristo rende manifesto il Padre agli uomini: nell'invisibile. Il Cristo, la cui verità è l'abbraccio patico dell'auto-generarsi del Padre nel generare il Figlio, rivela il Padre nell'invisibile, poiché la stretta patica che lo costituisce è prima di ogni visibile e di ogni sensibile-intelligibile: l'auto-afezione resistente a ogni oggettivazione in una intenzione di guardare e di sapere.

⁶⁷ «Qu'est-ce qu'une révélation?», 55-57.

⁶⁸ Testo di tradizione giudaica citato in E. HAULOTTE, «Le "texte" du Testament nouveau: écriture et lecture d'une "Révélation"», in *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, 79-148: 147.

L'invisibile in cui il Cristo rivela il Padre è l'invisibile della carne, della sua carne. Il travaglio dei Padri risuona magistrale; la loro strenua difesa della realtà della carne di Gesù a fronte dell'insidia gnostica li porta a rischiare la sottomissione di quella carne ai presupposti della fenomenalità del mondo e della sua visibilità. Per questo Henry vuole ricondurre tutta la problematica al fuoco della pagina giovannea: la carne del Verbo non significa l'addizione di un elemento materiale e visibile, quindi eterogeneo all'essere invisibile ed eterno del Verbo⁶⁹. Non il corpo nella sua esteriorità, nella sua materialità oggettiva, ma la carne nell'immanenza del suo essere auto-afezione è ciò che il Verbo si fa. Il corpo vive di questa duplicità. Si manifesta nel fuori di sé del mondo secondo un'inerzia e un'oggettività; dall'altra parte si muove quale provarsi nella stretta patica della vita. Nel vocabolario della cristologia filosofica di Henry questa movenza essenziale del corpo come auto-afezione patica della vita si chiama «carne». L'inavvertito contrarsi della carne nel corpo darebbe luogo ancora all'ovvietà per cui il Cristo di Dio si rivelerebbe nell'orizzonte della fenomenalità del mondo, nell'apparenza fissata dai protocolli dell'intenzionalità umana. Al contrario l'essenza della rivelazione del Cristo di Dio è la sua carne: il suo provarsi e sentirsi nel *pathos* eterno del Padre e come *pathos* eterno del Padre, la sua radicale passività⁷⁰. Quanto afferma la fenomenologia della vita viene ritrovato nella sua verità fondante dalla fenomenologia del cristianesimo: il Cristo è invisibile e carnale al tempo stesso, «invisibile in quanto carnale»⁷¹.

Per alcuni si rasenta qui lo gnosticismo. Henry vi legge il rovesciamento autentico delle posizioni della Gnosi:

Questa non voleva per il Cristo una carne reale come la nostra, una carne terrestre, materiale, a suo giudizio troppo banale. La preferiva meno opaca, più leggera, trasparente rispetto alla mente: intelligibile. Ma è nel mondo precisamente che ogni carne è un'irrealtà, un'idealità, una semplice apparenza di carne. Se si fosse trattato di una carne disincarnata conforme ai suoi auspici, la Gnosi avrebbe potuto lasciarla nel mondo. È qui che, gettata fuori di sé, liberata in certo modo da se stessa, scaricata del proprio peso, del peso della sofferenza o della fatica, priva infine della possibilità fenomenologica di soffrire e gioire, costitutiva della sua vera sostanza, essa ha in effetti perduto quest'ultima. Bisogna dunque chiedersi con assoluto rigore feno-

⁶⁹ Cf l'introduzione di *Incarnazione* (3-23).

⁷⁰ Cf *ivi*, 265s.

⁷¹ *Ivi*, 20: «In tal modo s'enuncia una definizione dell'uomo completamente nuova, ignorata tanto dalla Grecia che dalla modernità: la definizione dell'uomo invisibile e carnale al tempo stesso, invisibile in quanto carnale».

menologico: dov'è che la carne è solo apparenza? Nel mondo. È l'apparire del mondo a spogliare ogni carne della sua realtà. E questo riguarda tanto la nostra carne, quanto quella del Cristo, del Verbo⁷².

Invece, proprio in quanto carnale, il modo del rivelarsi della Vita è invisibile. Perché la carne è la semplicità del sentire se stessi come sentirsi della Vita; ed è la nudità della assoluta passività; ed è la povertà che anima l'abbandono; ed è la notte del provare se stessi nel soffrire e nel gioire, accettando il sottrarsi del soffrire e del gioire e di ogni affezione a qualsiasi definizione, la loro durezza vitale di fronte all'intenzionalità che li in-segue e li annienta⁷³. La carne, realtà vera del corpo, è l'auto-impressionabilità patica della vita; nell'assenza di ogni distanza e di ogni exteriorità che le consenta di guardarsi e di oggettivarsi. Quindi invisibile, irriducibilmente altra rispetto al «corpo in quanto visibile». La lezione dei Padri resta sotto questo profilo monumentale: essi, Ireneo su tutti, hanno salvato la carne di Cristo (e del cristiano... e dell'uomo) dall'abbraccio mortale del *Logos* greco e l'hanno restituita al suo *Logos* proprio, quello della Vita. Alla concezione greca che pensa il corpo nei suoi caratteri materiali oggettivi secondo il modo dell'apparire del mondo essi hanno sostituito la comprensione originariamente fenomenologica del corpo come «carne impressionale, invisibile, autoaffetta nell'autorivelazione patica della vita»⁷⁴. Hanno potuto così confessare che *questa* carne impressionale di Cristo identifica la vita stessa di Dio. *Questa* carne, in tutto il suo provarsi e nella prova della passione, è radicata nell'Archi-passibilità della vita stessa di Dio: «La passibilità di Cristo, durante tutto il corso della sua esistenza umana, la sua stanchezza, la sua sete, il suo tedio, così simili alle nostre, questa passibilità che raggiunge nella passione il suo limite insopportabile, era inscritta, a titolo di possibilità, nell'Archi-passibilità della vita assoluta»⁷⁵.

2.5. L'obiezione che serpeggia tra i critici riguarda il rapporto tra la carne e il corpo. Si sospetta che l'invisibilità della carne decreti l'estenuarsi del corpo e della sua materialità; e che l'affettività della stretta patica che è la carne decreti l'esclusione della sensibilità. In-

⁷² *Ivi*, 153.

⁷³ Cf il bel saggio di DEPAZ, «En quête d'une métaphysique phénoménologique» (in particolare 259-269) sui tratti che distinguono l'essenza come originaria passività.

⁷⁴ Cf «Eucaristia e fenomenologia», 130s.

⁷⁵ *Ivi*, 130.

somma, il problema è quello dell'evidenza dell'evento rivelativo; nel caso della cristologia di Henry l'insistenza sulla invisibilità di Cristo in quanto «carne» pregiudicherebbe ogni evidenza per la fede. La logica della irriducibile opposizione tra il modo dell'apparire del mondo (il «corpo») e il modo dell'apparire della vita (la «carne») provoca l'interrogativo decisivo che viene mosso alla fenomenologia del cristianesimo di Henry: «Come e perché cercare sempre di pensare una *carne senza corpo* – o perlomeno una carne che “si prova essa stessa” indipendentemente dal “corpo inerte o esteriore”, sul quale tuttavia essa si china sempre e che pure accarezza senza mai concepirlo?»⁷⁶. Non è che la carne è il provarsi della vita proprio dentro e attraverso un corpo? Il rifiuto di accedere alla riduzione galileiana della carne al corpo come *res extensa* può condurre alla dimenticanza del corpo, senza il quale alcuna invisibile impressione carnale potrebbe darsi? *Questa* carne di Cristo non viene troppo esposta al rischio del modalismo, al punto di dissolvere l'evidenza salutare della sua *kenosi*, la sua realtà?⁷⁷ Coerentemente l'appunto critico dovrebbe coprire il duplice senso di quell'«incorporazione» che parrebbe svanire nella rilettura henryana dell'«incarnazione»: infatti, non solo vi si escluderebbe l'incarnazione come incorporazione, come «venuta in un corpo», ma pure, conseguentemente, si renderebbe impensabile la salvezza degli uomini come incorporazione a Cristo.

Ancora una volta il sospetto: la fenomenologia della carne che ammantava la cristologia filosofica di Henry soccomberebbe pertanto a una sorta di gnosticismo? L'insistenza sulla auto-affezione della carne di Cristo e sul pro-venire di questa dall'Auto-Affezione originaria del Padre nel generare il Figlio non comporta l'oblio dell'esistenza storica di Cristo; certo, ogni accentuazione è sempre accompagnata da un'attenuazione. Vale per la fenomenologia della vita che riabilita la carne per sottolineare l'eterogeneità radicale dell'uomo rispetto alla materia. Vale per la sua «applicazione» alla figura cristologica che vorrebbe ricondurre la fede cristiana al suo luogo proprio: il Verbo che, in quanto originaria stretta patica nel Padre, non può venire che nella carne. Così, da un lato la carne è la realtà vera del corpo; e questo viene riscattato dall'identificazione con la mera oggettività di una materia. Dall'altro lato l'incarnazione è la realtà vera dell'incorpo-

⁷⁶ E. FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?», *Transversalités* n. 81 (2002) 43-75: 60.

⁷⁷ Cf *ivi*, 70ss.

razione; e questa si affranca dalla confusione con l'apparire del mondo e con la visibilità e l'esteriorità che lo caratterizzano⁷⁸.

Il procedere di Henry è stringente. Stante l'ovvia connessione tra corpo e mondo, stante la banale interpretazione dell'Incarnazione come «venuta al mondo», ogni mistificazione della realtà del corpo e del mondo (mistificazione sempre sostanzialmente greca) sarà un attacco portato alla realtà dell'Incarnazione. La fenomenologia della vita vuole smascherare quella mistificazione cosificante e custodire questa realtà. Ritrattando la vera realtà del corpo come «carne», questa fenomenologia abbozzerà la rivelazione cristologica non come l'apparire sensibile e intelligibile del trascendente nel mondo, ma come il dispiegarsi nella carne di Gesù dell'abbraccio patico che è l'autogenerazione eterna del Padre nella generazione dell'Archi-Figlio: irriducibile all'ordine del mondo e dell'evidenza dei suoi enti e della sua sostanza.

Lungi da trovarsi costretta a negare l'Incarnazione o a ridurla a una pura apparenza, una fenomenologia della Vita – ed essa sola – è capace di fondarla riconoscendone la vera natura. L'opposizione della gnosi e del cristianesimo riguardante l'Incarnazione sta dunque in questo: che la prima, svalutando il mondo, continua a comprendere il corpo a partire da esso e dal suo modo di fenomenalizzazione che getta ogni cosa fuori di sé, spogliandola della sua realtà propria e riducendola in effetti a un'apparenza vuota⁷⁹.

La fenomenologia dell'invisibile (la carne come stretta patica della vita) non costringe l'Incarnazione in un mondo illusorio. Non la svuota della sua realtà. Suo compito impreteribile è riconsegnare all'evidenza della fede l'eterna stretta patica del Padre e del Figlio come cuore incandescente della carne di Cristo: imprendibile da «carne e sangue», irriducibile al vedere e all'intendere di qualunque occhio che si aggiri nell'orizzonte del mondo, innominabile dalla parola dell'uomo. Invisibile proprio in quanto carnale. In ciò il cristianesimo, pur

⁷⁸ Cf la risposta di Henry a Falque: «Réponses de Michel Henry aux quatre intervenants: à Emmanuel Falque», *ivi*, 105-117.

⁷⁹ M. HENRY, «La vérité de la gnose», in *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible. Actes du Colloque «Phénoménologie, gnose, métaphysique», 16-17 octobre 1997, Université de Paris-IV-Sorbonne*, édité par N. DEPAZ e J.-F. MARQUET, Paris, Cerf, 2000, 19-29: 26s. Per un primo confronto tra la figura gnostica della religione e la fenomenologia del cristianesimo di Henry, si vedano in questo volume i saggi di E. FALQUE, «Une analytique de l'Incarnation: le *De carne Christi* de Tertullien», 51-85 e N. DEPAZ, «Phénoménologie et docétisme: l'apparaître charnel», 87-105.

di tenere alla realtà vera della rivelazione che lo istituisce, «non deve sottrarsi al sospetto di gnosticismo»⁸⁰.

2.6. Si è visto quale appassionata difesa della verità del cristianesimo porti Henry a rischiare il sospetto di gnosticismo. Il riferimento alla duplicità dei modi dell'apparire percorre, implacabile, tutta la sua opera e scompiglia non solo il modulo fenomenologico tradizionale, ma pure un sapere teologico che si dedichi a elaborare una fenomenologia della rivelazione cristologica. In tal senso non passa un filo d'erba tra una fenomenologia «senza fenomeno» e una cristologia «senza Gesù». Questo il sospetto e l'equivoco che Henry non teme di affrontare; dopo averli provocati.

Nulla di visibile manifesta l'essenza; non un corpo venuto al mondo rivela la Vita di Dio. La verità del cristianesimo non si mostra mai nel mondo, poiché essa è irriducibile alla verità del mondo⁸¹. Come un rampicante, l'interrogativo si inerpica sulle pareti del tradizionale edificio teologico: ma allora *vedere Gesù non basta o non conta*, se è vero che il vedere non ha il potere di far accedere alla verità di Gesù (la sua auto-afezione nel *pathos* del Padre)? Se non è «l'apparizione di Gesù nel mondo che può rivelare che egli è il Cristo e così rivelare Dio stesso»⁸², come la rivelazione può costituire l'evidenza della fede? La risposta parrebbe ipotecata dalla puntuale ripresa del tema della duplicità fenomenologica dell'apparire in ogni riflessione intorno alla figura cristologica. Cosa riemerge dalle rovine dell'imperialismo dell'oggettivismo occidentale quando si incrociano le parole di Gesù circa l'opposizione (o la distinzione?) di profilo pubblico di ogni azione e segretezza nella quale Dio vede? Che l'azione reale è interamente invisibile, che essa non offre di sé nel mondo se non la sua rappresentazione irreale⁸³. La rivelazione cristologica non sfugge a questa regola d'oro della fenomenologia di Henry:

⁸⁰ *Ivi*, 29. Cf anche «Eucaristia e fenomenologia», 132: «Il Prologo non dice che il Verbo è venuto nel mondo, che ha preso un corpo terreno. Esso dice che si è fatto carne, carne vivente, avvento della vita, del Verbo stesso. Esso non dice che il Verbo è venuto fra animali privi di ragione, dice che è venuto «fra i suoi», fra coloro che erano nati dalla vita e di cui egli era, come dice Paolo, «il Primogenito fra molti fratelli» (Rm 8,29)».

⁸¹ Cf *Io sono la verità*, 60s. Per l'allusione al rapporto del cristianesimo con la verità del mondo in Balthasar e in Henry, cf CAPELLE, «Phénoménologie et vérité chrétienne», 131s.

⁸² «Qu'est-ce qu'une révélation?», 55.

⁸³ Cf «Réponses de Michel Henry», 116.

Intendere, udire, vuol dire per noi intendere con le nostre orecchie, col senso dell'udito. Eppure il senso dell'udito non può intendere che ciò che risuona fuori di noi, nel mondo: i suoni, i rumori di questo mondo o le parole che si scambiano gli uomini, anch'esse insieme sonori percepiti nel mondo. Anche con la vista non si vede che quanto diviene visibile davanti a noi, nel mondo. Con il senso del tatto non si tocca che quanto si dà a sentire, a toccare fuori di noi, nel mondo. [...] Del tutto diversa è quindi la parola della vita. [...] Essa parla di se stessa, non di altro o del mondo. Ma anzitutto *essa non parla mai nel mondo*. Così è impossibile intenderla in esso. La parola della vita è inascoltabile. [...] *Non si accede alla vita, alla propria e a quella degli altri, a quella di Dio, attraverso i sensi*⁸⁴.

La realtà della carne può dunque apparirci nel mondo? E, se per la sua invisibilità, non v'è modo che vi appaia, a quali condizioni la carne di Cristo può essere goduta e patita come la stretta patica originaria del Padre e del Figlio che tutto genera e tutto ri-genera come vita? La carne, la realtà della carne impressionale svanisce non appena essa si ritrova separata da sé nello scarto temporale: qui il suo destino inesorabile è l'irrealtà del ricordo e del pensiero. Nella temporalità del mondo questo è il destino della vita, della carne della vita: essa rimane in sé soltanto nell'immanenza del suo *pathos* invisibile da cui ogni exteriorità è originariamente bandita⁸⁵. La realtà della carne è principio che costituisce il corpo, il corpo oggettivo. Quella nasconde in sé la sostanza invisibile di questo; così che il corpo non consiste ultimamente in quella visibilità in cui lo si riduce. «Nella sua realtà esso [il corpo] è propriamente invisibile. Nessuno ha visto un uomo, ma nessuno ha mai visto neppure il suo corpo se, perlomeno, per "corpo" s'intende il suo corpo reale»⁸⁶.

2.7. Da qui il sapere teologico potrebbe muovere passi promettenti verso una più rigorosa fenomenologia della rivelazione cristologica: almeno in due direzioni.

In primo luogo viene da chiedersi se la riassunzione del Verbo di Dio quale soggetto dell'Incarnazione non debba a questo punto circoscrivere la condizione dell'evento rivelativo. Là dove domina la temporalità del mondo che alla carne impone il destino dell'irrealtà

⁸⁴ *Parole del Cristo*, 157s.

⁸⁵ Cf *Incarnazione*, 177.

⁸⁶ *Ivi*, 178.

nel corpo oggettivo, precisamente lì il Verbo di Dio, godendo e patendo ben altra temporalità (quella dell'eternità del *pathos* della Vita), viene in una carne che non si riduce nell'irrealtà del corpo oggettivo. In Gesù il corpo, proprio in quanto abitato pienamente dalla divinità del Verbo, non tradisce la carne, ma vi si rende a ogni istante perfettamente trasparente. La verità di Cristo non si dà nella perfetta docilità, singolarmente sua, del corpo e delle sue azioni alla sua carne impressionale, al suo essere l'Archi-Carne impressionale? Ogni muoversi del corpo di lui è determinato dal *Logos* della Vita, dall'originaria immanenza reciproca con il Padre; è «tutto compiuto» il corpo di Gesù nella stretta patica eterna che lo dispone come realissima dimora della verità di Dio. Senza ombra di esteriorità, senza che si diano scarti temporali in cui questo suo corpo «rimanga indietro» rispetto al cuore della sua carne. Tutto lì, tutto intero, a ogni istante.

Del resto, quasi squarci sorprendenti sul tessuto teso della duplicità fenomenologica dell'apparire, ecco il cenno che riaccorda una effettiva plausibilità alla fenomenologia della carne di Cristo. Sul grande scenario della radicale eterogeneità tra la verità del mondo e la verità del cristianesimo, tra la carne della vita e il corpo del mondo, tra l'auto-affezione originaria e il vedere-intendere temporale, compare l'intuizione non già dell'opposizione tra il «vedere nel mondo» e l'«auto-affezione della carne», ma della ripresa di quello in questa: la ripresa del vedere, che è dire la sua sostanziale conversione, all'interno e a opera del *pathos* della carne. La riduzione radicale della fenomenologia indica non l'inconsistenza del mondo e della sua visibilità, ma il loro posto nella vita. Perciò c'è un vedere che si muove nel desiderio del *pathos* della vita; ed è loro sottomesso. L'affermazione forte della eterogeneità si piega discretamente verso l'allusione di una «ripresa-conversione» del vedere del mondo dentro l'auto-affezione della vita, da parte dell'auto-affezione della vita. La divaricazione accenna il sussulto di una «ripresa-conversione» del corpo visibile dentro il *pathos* invisibile della carne. Giudizio incondizionato sull'opposizione della visibilità del mondo all'auto-affezione della vita e, simultaneamente, risoluzione travagliata dell'opposizione nel «corpo della carne» di Gesù: questa la forma della rivelazione cristologica.

Poiché il mondo non ha l'essere che nella vita, poiché esso non «è» che come cosmo vivente, solo la riduzione radicale che traccia nell'apparire la linea di divisione ultima tra l'immanenza e la trascendenza, preserva ciò che sfugge nel principio a quest'ultima pur agendo in essa come sua condizione. Ogni vedere per esempio porta in sé un non-vedere senza il quale non

vedrebbe niente: la prova immanente che esso fa costantemente di se stesso. È dunque per questo che è un vedere patico, un vedere nel desiderio, nella noia, nella passione ed è loro sottomesso⁸⁷.

Si dovrebbe poi ancora promuovere la potenzialità «contratta» della cristologia fenomenologica di Henry, affinché il grande tema della invisibilità della rivelazione cristologica valga non quale affossamento dell'evidenza della fede, ma quale luogo proprio della singolarità della fede cristiana e principio determinante della figura di questa.

L'imponente motivo dell'opposizione dei modi dell'apparire e il cenno discreto di una ripresa del vedere e dell'intendere nel registro della carne patica schizzano l'evento cristologico quale riconciliazione compiuta della fenomenalità del corpo con l'essenza della manifestazione che è la carne di Cristo: figlio prodigo (il corpo) che, dopo tanto peregrinare nell'esteriorità del mondo delle apparenze e delle illusioni, si ritrova finalmente nella sua dimora propria che è l'accoglienza generosa e trasfigurante del padre (la carne). Corpo perfettamente docile alla stretta patica della carne: ora limpidamente trasparente nelle sue movenze e nelle sue azioni al *pathos* originario del Padre che è la carne di Cristo.

E là dove appare questa riconciliazione più trasparente, viene opposto il rifiuto più duro. Gli uomini consueti a una determinata comprensione di sé che prevede il primato dell'intenzione nella relazione dell'esteriorità, non hanno modo di accogliere nel mondo la verità cristologica; il corpo di Gesù viene oggettivato e frainteso, corpo che viene adulato per il suo produrre salute e pane e respinto per il suo offendere la tradizione teologica su Dio. Al più la vera realtà di quel corpo (la carne patica dell'Auto-affezione originaria del Padre e del Figlio) viene approssimata; permanendo ineluttabilmente nell'ambiguità del sapere Dio sempre secondo i moduli del mondo. Al punto che non v'è modo di partecipare affettivamente alla verità di quel corpo. L'incompatibilità di quel corpo nelle movenze del suo mangiare e bere, del suo pregare e predicare, del suo abbracciare e perdonare, rispetto al *pathos* di Dio è ciò che il mondo annota, coerentemente all'unilateralità del suo modo di intendere Dio come trascendenza. Irrecevibile dal mondo, sparizione di lui. E quel corpo, nel culmine del suo andarsene, non viene visto neppure dagli «amici» nella sua vera realtà, ovvero come la carne di Cristo che identifica

⁸⁷ «Quatre principes», 16.

l'eterno abbraccio del Padre e del Figlio di cui tutto vive. Impossibile vederlo così, stante la resistente unilateralità del modo dell'apparire del mondo. Impossibile vedere quel «corpo che se ne va» nella sua verità che è l'andarsene della carne, il suo ritrarsi come stretta patica eterna nell'immanenza del Padre e del Figlio. Lì la carne di Cristo viene mancata anche dalle più promettenti approssimazioni, poiché nel mondo del vedere della trascendenza mai ci si attenderebbe la passività dell'andarsene come costitutivo della vita stessa di Dio. Davvero invisibile la verità di quel corpo; ma, aggiungeremmo qui, invisibile in quanto inguardabile, proprio nella sua forma staurologica. È meglio coprirsi la faccia. *Deficit* di incarnazione o culmine dell'incarnazione quale «andarsene» e, quindi, venir meno di ogni visibilità?

Se «svuotarsi della propria sostanza nell'esteriorità di un "fuori" è proprio di ogni carne»⁸⁸, il realismo dell'Incarnazione non sta esattamente nello svuotamento della carne di Cristo nell'esteriorità inerte ed esangue di un corpo la cui vera realtà (la stretta patica del Padre) risulta ormai invisibile al mondo... e invisibile persino al Figlio stesso? Quello si copre la faccia, questi grida il vuoto in cui precipita la sua carne di Figlio: destino ineluttabile della originaria stretta patica di Dio. Tale l'esito della Archi-Passività della Vita quando questa viene in una carne, quella di Cristo, per salvare quelli che ormai vedono solo corpi e che intendono *quel* corpo, quello della carne di Cristo, come corpo che non sta bene al mondo: da mandar via.

Nella passione del Cristo e nel suo sacrificio se rivela e si esprime la legge metafisica della vita in quanto è l'offesa portata alla vita che mette a nudo la sua essenza intangibile, in quanto la ferita prodotta nella carne bianca e molle lascia sgorgare il sangue, in quanto la sofferenza rivela ciò che soffre nel più profondo di essa stessa, l'essere assolutamente vivente della vita⁸⁹.

Henry non rimuove l'evidenza della fede cristiana; la vuole invece salvaguardare dall'omologazione al registro dell'apparire del mondo che, esibendo l'esteriorità di un corpo da vedere e da intendere, smarrisce miseramente la singolarità di quella carne del Verbo in cui sta la condizione della vita (filiale) di ogni vivente. Indubbiamente resta sospesa non tanto la possibilità di una «storia» dell'Incarnazione,

⁸⁸ *Incarnazione*, 177.

⁸⁹ *Marx*, vol. I, *Une philosophie de la réalité*, 143.

quanto la sua effettiva esecuzione: solo qualche cenno, peraltro gravido di promesse. Perché questa sospensione? Affare teologico? O, forse, Henry riguarda la verità del cristianesimo e la fissa nell'Incarnazione del Verbo, dall'osservatorio della temporalità nuova che è quella dell'eterna Archi-Rivelazione del Figlio? O, ancora, ed è lo stesso, come ripete X. Tilliette, acuto osservatore del Cristo dei filosofi, Henry non sfugge alla connotazione escatologica delle cristologie filosofiche⁹⁰? Ma il dramma di questa storia dell'Incarnazione non sfugge al filosofo di Montpellier:

È tuttavia possibile pensare che l'Incarnazione compie la Rivelazione di Dio senza passare attraverso questo contrasto, per quanto stringente esso sia. Non basta rammentare un'ultima volta che l'Incarnazione del Verbo non è la sua venuta in un corpo, ma in una carne? O, per dirla in modo più rigoroso, che la sua venuta in un corpo che molti hanno visto non era scindibile dalla venuta della Vita invisibile assoluta nel suo Verbo. E che è questo Verbo nella sua Archi-passività a farsi carne, non dissociabile da questa carne stessa, simile alla nostra, destinata a soffrire e morire anch'essa. Pertanto, nella Venuta del Verbo nel suo corpo visibile risiede la sua realtà nascosta, la generazione eterna del Figlio Unico primogenito nell'auto-generazione della Vita assoluta. È l'intimità fenomenologica reciproca tra Padre e Figlio a rivelare l'Incarnazione⁹¹.

Bisognerà allora approntare una fenomenologia della carne di Gesù nella sua temporalità propria, mostrando come l'*eîdos* della sua carne in ogni istante determina il suo corpo visibile⁹²; fenomenologia

⁹⁰ Cf X. TILLIETTE, «Le Christ du philosophe», *Communio* 21/5 (1996) 94-99: 98. Sulla prospettiva escatologica che pervade il pensiero di Henry cf G. LORIZIO, «La Parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry», in *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, a cura di G. LORIZIO, Roma, A.V.E., 1995, 73-106.

⁹¹ *Incarnazione*, 297.

⁹² Henry abbozza l'idea di una temporalità nuova, propria dell'immanenza, una temporalità patica dove ciò che si trasforma non si separa mai da sé: «Da una parte, a differenza dell'irreversibilità costantemente affermata del tempo oggettivo [...] la temporalità della vita assoluta è reversibile in quanto questa temporalità si temporalizza come soffrire e come gioire e in quanto tra queste tonalità fenomenologiche fondamentali il passaggio avviene nei due sensi, di modo che in questo passaggio ciascuna delle due tonalità rimane nell'altra come sua condizione fenomenologica e pertanto come sua stessa sostanza. D'altra parte, in questa auto-temporalizzazione patica della vita assoluta nulla di irreali mai accade, ma solamente l'auto-movimento di un provare se stesso senza fine nella reversibilità del soffrire e del gioire» (LAOUREUX, «De "L'essence de la manifestation"», 250): si scorgono già le tinte per una proficua ripresa della fenomenologia di Gesù come intelligenza della singolare temporalità di lui nella relazione originale del suo soffrire e del suo esultare nel *pathos* del Padre?

risucchiata in Henry al suo principio ontologico-«trinitario» e proiettata nel suo esito escatologico del giudizio-partecipazione degli uomini nella sua gloria.

3. L'ESSENZA DELLA RIVELAZIONE E LA FIGURA DELLA FEDE

3.1. L'assetto inedito della filosofia di Henry suscita la questione della sua «ortodossia» rispetto ai canoni tradizionali della fenomenologia. L'intrecciarsi pressoché inestricabile della sua fenomenologia con la rivelazione cristologica da un lato ha sollevato ancor più drasticamente quella questione; dall'altro ha ricevuto una qualche attenzione sul versante teologico, attenzione perlopiù preoccupata per certi sapori gnostici che graverebbero sulla sua cristologia filosofica. Ricostruendo l'idea di rivelazione intessuta nella fenomenologia dell'invisibile abbiamo inteso nella martellante insistenza di Henry un invito al sapere teologico: i toni sono certo quelli della provocazione. Eppure – lo si è annotato – la forza della provocazione merita ben altro di una dogmatica levata di scudi che metta la figura cristologica al riparo dall'insidia gnosticheggiante avvertita. C'è da attendere, dalla competenza filosofica, una valutazione della consistenza e del senso dell'intera fenomenologia materiale di Henry. E, in questa attesa, già in qualche modo soddisfatta, c'è un invito da raccogliere: quello che orienta la teologia a elaborare una fenomenologia della rivelazione cristologica. Dove questa fenomenologia non si appisoli in una descrizione suggestiva delle scene della rivelazione, dicendone al più il profilo evocativo rispetto all'incognito del volto di Dio; dove, al contrario, la fenomenologia della rivelazione cristologica riaccordi il fenomenico del corpo di Gesù e l'ontologico del suo «venire dal Padre», e riordini tutto il coscienziale del vedere e del sentire di Gesù nella sua dimora propria che è il *pathos* della comunione eterna del Padre e del Figlio.

Una fenomenologia della rivelazione cristologica per la quale l'essere proprio di Dio non è compreso come esterno all'evento della sua manifestazione; né è pensabile come esterno all'atto della sua appropriazione. Da questo punto di vista, l'interrogativo che timidamente affiora tra gli interpreti della proposta di Henry riguarda la figura del consenso credente. Non viene questa dissolta già nella sistemazione dell'infrastruttura di una fenomenologia dell'invisibile? L'incontro di una tale fenomenologia con il dato cristiano non costringerà la rivelazione cristologica in un «ipertrascendenta-

lismo»⁹³, che estenuando la storia di Gesù, sopprime ogni spazio per la figura della fede? Rifiuto di ogni visibilità della rivelazione, anzi, la rivelazione come strutturale rifiutarsi a ogni vedere e sentire: scomparsa dell'evidenza della fede? Si è azzardata un'interpretazione del lavoro di Henry in termini di «cristianesimo senza fede» per stigmatizzare «l'oblio della fede nella lettura del Cristianesimo di Henry [...]», diretta conseguenza della sua impostazione fenomenologica»⁹⁴.

Nella prospettiva dell'immanenza cui Henry riconduce l'essenza di ogni manifestazione campeggia l'ispirazione eckhartiana: dagli inizi de *L'essence de la manifestation* al congedo della cristologia filosofica. Se l'ispirazione è del mistico renano, l'ascendente è costituito dalla «straordinaria idea spinoziana della causalità immanente»⁹⁵. Il tema maggiore di *C'est moi la Vérité*, l'immanenza della Vita assoluta in ogni vivente, ha il suo abbozzo remoto nell'intuizione dell'*Etica* circa l'immanenza della sostanza a ogni modo finito. La soluzione di continuità consiste nell'archeologia fenomenologica che individua l'Archi-Generazione di un Sé fondamentale nell'immanenza reciproca della Vita ai viventi: condizione di questa immanenza reciproca. Nel gioco dell'identità, secondo il linguaggio mistico di Eckhart, l'anima è semplicemente l'operazione di Dio, dove non si dà distinzione tra l'operazione di Dio e l'essere stesso di Dio: «Dio si genera come me stesso / Dio mi genera come se stesso». L'affermazione della identità dell'essenza dell'anima e dell'essenza di Dio, l'identificazione dell'essenza del Sé nel provare se stessa della Vita non censura però l'idea di una relazione; la cui forma andrà pensata. L'esclusione di ogni distanza, il rifiuto di ogni esteriorità non dice ancora la modalità dell'accesso alla Vita⁹⁶. Nell'immanenza quale relazione?

Nell'identità di ciò che affetta e di ciò che è affetto si compie l'essenza della vita; e si compie come auto-affezione. Il provarsi del Sé, di ogni Sé nell'immediazione patica del soffrire e del gioire e di tutte le tonalità fenomenologiche è l'essenza della vita, l'essenza di

⁹³ Questo il rilievo critico di BERNET, «Christianisme et phénoménologie», 199.

⁹⁴ Cf V. PEREGO, «La filosofia della religione di Michel Henry», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 553-564: 560-564; si veda anche ID., «Affettività e immanenza. Michel Henry lettore critico di Heidegger», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 93 (2001) 280-305.

⁹⁵ Cf «Indications biographiques», 497, dove Henry ricorda il suo primissimo lavoro del 1943: *Le bonheur de Spinoza*, Beyrouth, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université Saint-Joseph, 1997.

⁹⁶ Cf «Acheminement», 527.

Dio. Dio è il provare se stesso nel *pathos* di ogni vivente; ogni vivente è il provare se stesso nel *pathos* di Dio, come *pathos* di Dio. La relazione non avviene che per via di una rivelazione: la relazione è la rivelazione. Pertanto essa si distinguerà rispetto alla verità del mondo e al suo registro della esteriorità: l'esteriorità implica la dinamica del corrispondere, del prender cura, dell'approssimarsi all'interno della logica della reciprocità. A un darsi antecedente segue una corrispondenza che instaura la reciprocità: regola della relazione secondo la verità del mondo che occulta la forma propria della relazione tra l'uomo e Dio.

Il Cristo di Henry, l'*eîdos* della sua rivelazione, brandisce la spada che fa a pezzi la legge della reciprocità. La verità della rivelazione si accredita per la contestazione radicale della reciprocità quale forma identificante la condizione umana e il suo legame teologale. La Parola della rivelazione è folgore che brucia alle radici ogni istintivo germogliare dei rapporti all'insegna della reciprocità, incluso il rapporto con Dio. Il tratto della non-reciprocità invece connota l'autentica relazione teologale, comportando una «transustanziazione» della natura umana «in una natura generata in Dio, divina nel suo principio e le cui azioni non possono più derivare ormai che da tale principio e origine divini»⁹⁷. Nell'immanenza questa relazione:

La non-reciprocità designa la generazione immanente della nostra vita finita nella vita infinita di Dio. Essa acquista il suo senso solo se riferita al processo interno della vita assoluta e infinita di Dio stesso. Infatti nel processo interno di tale vita infinita ogni vivente è addotto alla propria vita, talché la relazione tra questo vivente e la vita che lo fa vivere ignora in effetti ogni reciprocità. L'appellativo di Figlio di Dio che ci è conferito in tutto il vangelo non è una metafora, ma qualifica la nostra condizione reale»⁹⁸.

3.2. La nota della non-reciprocità esprime sinteticamente la forma della relazione tra i viventi e la Vita che il cristianesimo re-istituisce nella sua originarietà. Trova qui il suo sbocco teologico-etico la traiettoria della fenomenologia della vita. Questa problematizza dall'inizio

⁹⁷ *Parole del Cristo*, 65.

⁹⁸ *Ivi*, 66s. Si noti qui il cenno consistente alla forma nuova della relazionalità che qualifica la comunità dei viventi. Il tema, evidentemente orientato alla figura della Chiesa, trova interessanti sviluppi in *Fenomenologia materiale*, 190-206 e *Incarnazione*, 273-289. In questa linea appare decisamente provocante la lettura henryana del tema della democrazia: cf «Difficile démocratie», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 39-54.

e contesta nel suo accostamento al cristianesimo la logica del vedere e dell'intenzione; opponendole il *logos* antitetico, quello cristiano, del consenso patico. Vuol dire che l'accesso alla Vita di Dio non è il pensiero che si edifica sul vedere intenzionale nell'orizzonte dell'apparire ek-statico del mondo; non si approda alla Vita in un vedere, poiché questo resta afflitto dall'esteriorità e deve elemosinare il concedersi di una inarrivabile trascendenza. Si giunge alla Vita, invece, soltanto là dove la Vita giunge a sé; ovvero in quell'originario affettivo in cui noi, già da sempre, siamo giunti a noi stessi. Nel generarsi della Vita come noi stessi, nel *pathos* dell'auto-afezione che ci designa: lì si viene alla Vita, la si «prova». La Vita, la Vita di Dio è ciò che originariamente è provata, proprio in quanto essa stessa «si prova» nella carne patica di ogni vivente. Essa si ritrae sempre, pudica e fiera, dalla pretesa di violarla nel modo della rappresentazione che ne getta fuori un'immagine o un'idea. Davvero, «poco sapere, ma molta gioia: questo è il destino dei mortali»⁹⁹. L'originario del soffrire e del gioire e di tutte le tonalità affettive nella loro reversibilità e nella loro mutua immanenza è l'approdo alla Vita, l'approdo della Vita a sé, nella carne di ciascuno.

All'impotenza del vedere intenzionale e delle sue opere e del suo immaginario, orientati a ridurre la distanza della trascendenza, il cristianesimo oppone la fede. Ammaestrata dalla lezione eckhartiana, maturata nella puntigliosa critica delle incompiutezze husserliane, ispirata dalla musa della lirica di Hölderlin e dalla meditazione kierkegaardiana, la fenomenologia di Henry predilige questa presentazione della figura della fede che ne rimarca la fondamentale opposizione al pensiero; e la sua coincidenza con il provarsi affettivo del vivente in cui si dà il provarsi originario della Vita stessa di Dio:

[La fede va intesa] non come forma di pensiero bensì come determinazione della Vita. Si è osservato, infatti, che la fede non si produce nel campo del sapere, come una specie di grado inferiore, il cui oggetto sarebbe presunto senza essere realmente visto e, forse, senza esserlo mai: sapere quindi non soltanto inferiore, ma propriamente illusorio. La fede non è una coscienza significante ancora vuota, incapace di produrre da sé il proprio contenuto. La fede non appartiene all'ambito della coscienza, ma del *páthos*. Essa discende dal fatto che nessuno si è mai dato la vita, ma è la vita a donarsi, a donarsi al vivente come ciò che lo sommerge da solo; egli infatti, nella fede è vivente da cima a fondo, fin quando essa lo dona a se stesso. La fede è

⁹⁹ Verso tratto dalla poesia *Und wenig Wissen* di Hölderlin, citato in *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 861.

la certezza del vivente di vivere, certezza che non può che venirgli in fin dei conti dalla certezza che la Vita assoluta ha di vivere assolutamente, dalla sua autorivelazione incondizionata nella forza invincibile della propria parusia. Venuta dalla certezza che la vita ha di vivere, la fede è nella vita di ogni io trascendentale la prova che egli fa della Vita assoluta [...], del suo abbraccio invincibile ed eterno¹⁰⁰.

La fede vive di questo originario affettivo; non ne rappresenta il livello di consapevolezza, ma ne costituisce l'apprensione immediata, appunto affettiva. Sullo spartito della incompatibilità eidetica dell'essere e del sapere il motivo della fede cresce come esperienza patica della vita e della sua essenza. È il pensiero a fuggire la vita, a svuotarla «irrealizzandola» nell'artificio illusorio della rappresentazione che tutto oggettiva; non la fede. La fede non è fuga fuori della realtà, poiché non consente alcun «fuori», alcuna distanza rispetto alla vita, alla Vita di Dio¹⁰¹: *pathos* della Vita di Dio, dell'essenza di questa che è la stretta patica originaria della Vita e del Primo Vivente. Il tono dell'invettiva contro l'omologazione della fede al sapere permeava già densamente le pagine de *L'essence de la manifestation*: sempre sulle orme di Eckhart vi si contestava la riduzione della fede a un modo della conoscenza, a una «rappresentazione, nell'ambito di questa e per la mediazione della distanza che la costituisce, di un Dio lontano»¹⁰².

3.3. Questa figura della fede, espressione della eterogeneità ontologica dell'essere e del sapere, viene precisata come partecipazione alla vita di Cristo nella meditazione cristologica che chiude l'avventura fenomenologica di Henry; quando cioè la novità cristiana accompagna il filosofo a esplicitare nell'«auto-generazione del Padre nella generazione del Figlio Primogenito» la condizione ultima della vita di ogni vivente. Ma già nel manifesto della fenomenologia rovesciata di Henry compare la figura di Gesù quale principio della fede, non per la comunicazione esteriore di una qualche conoscenza, ma per la trasmissione della sua stessa esistenza¹⁰³.

Sempre sul binario dell'opposizione al sapere scorre la riflessione circa la fede nel suo riferimento alla rivelazione cristologica. Sancita

¹⁰⁰ *Io sono la verità*, 231.

¹⁰¹ Cf *L'Essence de la manifestation*, vol. II, 510.

¹⁰² *Ivi*, vol. II, 540.

¹⁰³ *Ivi*, vol. II, 514.

singularmente nell'evento cristologico, la duplicità dei modi dell'apparire comanda una coerente definizione della fede:

La sola cosa importante è la salvezza di tutti gli uomini, non più definiti dal pensiero, ma dalla Vita. E tale salvezza consiste precisamente nel «credere» ciò che il Cristo dice di sé, ossia – come mostrerà la problematica della Fede – non nell'ammetterlo come «vero» nella verità del pensiero e quindi del mondo, ma nel renderselo consostanziale nella verità della Vita, nella sua carne fenomenologica¹⁰⁴.

E ciò che il Cristo dice di sé corrisponde esattamente alla sua condizione di Figlio eterno: condizione indisponibile a qualsivoglia oggettivazione del vedere e dell'immaginare, condizione originaria disponente la vita di tutti come auto-affezione, passione goduta e godimento patito della vita quale eterno *pathos* del Padre nella generazione del Figlio. Nel vivente la fede equivale a questa affezione della sostanza del Figlio nella propria carne. Per la dinamica della fede gli uomini accettano di dimorare in quell'Archi-passività che distingue l'Archi-Carne del Figlio in cui Dio compie originariamente il suo provarsi. Nel provarsi del Figlio come stretta patica del Padre la fede trova il suo senso proprio: partecipazione a questo provarsi e, quindi, ritrovamento della condizione della passività filiale. In tale prospettiva si parlerà di «prova della fede», secondo la plurivocità dell'espressione. La fede è il provarsi, godere e patire ogni tempo quale auto-donazione del Padre nel *pathos* della generazione del Figlio; insieme, il dispiegamento effettivo della passività radicale di questa condizione filiale sarà la prova, l'attestazione dell'autenticità dell'esperienza credente in quanto concreta assimilazione, nell'etica cristiana, della qualità affettiva della carne del Figlio. Ancora, «prova della fede» attesta l'invalidabile profilo agonale della fede: il suo carattere di combattimento travagliato, in quanto non accade da sé, ma per la via tribolata della conversione¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Io sono la verità, 84.

¹⁰⁵ Appassionata la descrizione del «provarsi della vita di Dio» nella «prova della comunità antica»: «Essi [i Padri della Chiesa] si provavano fenomenologicamente come viventi, provavano passivamente la vita come una vita che veniva loro senza il loro concorso o consenso, che non era la loro e che nondimeno diventava la loro vita. Una vita nella quale soffrivano, dalla quale traevano l'immensa felicità di vivere. Dati a se stessi nella vita, amandosi in essa, provarono che essa li amava necessariamente e che il suo amore consisteva nel darli a se stessi nell'ebbrezza della loro gioia, facendosi così conoscere da essi, essi che provavano se stessi nell'ebbrezza della sua gioia» (Incarnazione, 141).

3.4. La fede si realizza come «sostituzione». Eterogeneo al sapere del mondo, tutt'altro che rassegnato a provare la verità di sé nel «dopo» di un vedere «ora» assente, il credere «non può che indicare la sostituzione al modo di manifestazione profondamente inadeguato, di una rivelazione più essenziale e di altro ordine, ossia del Verbo stesso, della Vita stessa in quanto si autorivela nel Verbo e nella forma di questo»¹⁰⁶. Si tratta di sostituire alla fenomenologia del mondo quella della Vita; di passare dal pensiero di sé dentro le mille forme dell'esteriorità del mondo all'auto-affezione che è partecipazione all'immanenza fenomenologica della carne del Figlio nella Vita di Dio. La fede ha la forma del passaggio, e del passaggio attraverso la porta cristica. Certamente la fenomenologia dell'invisibile e dell'oblio vieta di intendere il passaggio della fede in termini di riflessivo ritorno a sé a partire dalla percezione ek-statica di un dato visibile. Anzi, esso consiste precisamente nella rinuncia a tutto ciò; e si svolge abbandonando la presunzione di riavvicinare la trascendenza da cui si sarebbe stati creati per ri-assumere il proprio essere carne, con tutte le sue tonalità affettive, come eterno Passaggio della Vita che è la stretta patica del Padre e del Figlio¹⁰⁷. È il passaggio dalla certezza ideale di sé come progetto nella cura del mondo e del suo apparire alla certezza affettiva di sé come l'Auto-affezione della Vita stessa.

Davvero si direbbe che la fede, in quanto sostituzione, traccia il passaggio dal mondo al Padre e al suo *pathos*: la vita non *saputa nel venire al mondo*, ma *patita e goduta nel venire alla Vita* che si dà soltanto come *venire della Vita* nella carne patica del Figlio e, derivatamente, nella carne patica di ogni figlio. Sullo sfondo di questa eterogeneità la fede si dà come passaggio continuo dal mondo delle immagini che rappresentano Dio come «fuori» alla rivelazione del Figlio che, nell'immanenza reciproca con il Padre, sempre «se ne va» da qualsiasi immagine o deduzione. Di oblio in oblio la fede procede in una sorta di spogliazione della memoria¹⁰⁸; si configura, la fede, come accettazione dell'«andarsene» che designa il Figlio quale rivelazione dell'essere di Dio. Si intenda: del suo «andarsene» da ogni approssimazione e da ogni immaginazione che estenui l'*eîdos* del suo

¹⁰⁶ *Io sono la verità*, 109.

¹⁰⁷ La significativa presenza della categoria di «passaggio» nella fenomenologia di Henry viene messa a fuoco da R. KÜHN, «Le passage absolu. De l'affectivité comme la seule certitude possible», in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, 141-167.

¹⁰⁸ Certamente interessante qui l'evocazione di uno dei temi cari a Giovanni della Croce: cf A. CUGNO, «Jean de la Croix avec Michel Henry», in *ivi*, 439-452.

apparire nel «souvenir» corrispondente a un evento rivelativo saputo come passato e tenuto nella sua oggettività esteriore. Spogliazione della memoria, travaglio del desiderio nel rimanere senza «oggetto»: è lo stesso. Ultimamente è l'indugiare nella logica della memoria e del sapere a produrre l'oblio radicale della condizione del vivente: quella dell'affezione originaria dell'immanente precedenza fondativa della Vita. L'attività fondamentalmente idolatrica della memoria e del sapere consegnano il vivente a questo oblio radicale che concerne, alla fine, non «ciò che si è senza saperlo», ma «ciò che è accaduto prima che si fosse»¹⁰⁹. Nella fede il vivente passa dallo smarrimento della propria essenza in questo oblio al ritrovamento di sé nel godimento dell'intimità reciproca del Padre e del Figlio: significa nell'eterna attualità della Vita che *non conosce passato né immagina futuro*, poiché è il presentarsi originario dell'Auto-affezione del Padre nel Figlio, senza distanza che il pensiero possa occupare.

La fede che affiora nella fenomenologia del cristianesimo di Henry non si definisce per rapporto al pensiero. L'evidenza che la contraddistingue non viene dall'esteriorità vista e pensata nell'orizzonte del mondo; la sua evidenza propria fiorisce in quell'originario affettivo per il quale il vivente si prova come provarsi della Vita stessa di Dio. All'evidenza della fede corrisponde la certezza tipica di questo *pathos* originario, partecipazione al *pathos* che già da sempre identifica la Vita stessa di Dio come immanenza reciproca del Padre e del Figlio. «Credere nel Cristo» vanta questo tipo di certezza; inconfondibile con un atto di pensiero, la fede vale quale affezione della verità di Cristo, del suo *pathos* di Figlio. L'annunciarsi della certezza «affettiva» non viene a denunciare quel modulo apologetico che costringeva la fede a oscillare tra la certezza storico-empirica del fatto della rivelazione e la certezza soprannaturale del contenuto dottrinale della rivelazione stessa?

«Credo nel Cristo» vuol dire: «Sono certo della verità che è in Lui». E poiché nella vita ogni rapporto si costruisce tra Sé trascendentali, tra «io», «Sono certo della verità che è in Lui» vuol dire: «Sono certo della verità che è in Te». Ma come posso essere certo della verità che è in Colui al quale dico «Tu», se non perché la sua Verità è in me? Il che presuppone anzitutto che la verità che è in me – la mia stessa certezza –, essendo la verità che è in Lui, *gli sia omogenea, poiché non è un pensiero, la certezza di un pensiero, ma la verità propria del Verbo, la Verità della Vita, l'Archi-intelligibilità di cui parliamo*¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Io sono la verità*, 182s.

¹¹⁰ *Incarnazione*, 299.

La fede, stando alla ripresa del concetto di alterità nella *Phénoménologie matérielle*, avrebbe allora i contorni di un «com-patire»: rovesciamento, ancora una volta, del codice fenomenologico imposto da Husserl¹¹¹. Secondo il codice consueto della fenomenologia l'altro mi è dato nell'intenzionalità e attraverso essa; l'altro è l'altro-pensato, l'altro come noema, ridotto a un senso. Non una parola invece – ecco il lamento di Henry – sul desiderio, sull'emozione per la reciprocità del desiderio, sul sentimento della presenza e dell'assenza dell'altro dentro le varie tonalità affettive della tristezza e della gioia, della noia e della meraviglia. Nella prospettiva di quel codice «altro» vuol dire *alter ego*, dove è il Sé originale che sono io a dare senso all'altro. In fondo si tratta della fenomenologia della percezione applicata all'altro; applicazione che, anche in questo caso, partorisce la mostruosità di un «altro» ridotto al suo psichismo, al suo corpo oggettivo. Bisogna allora abbandonare la fenomenologia della percezione e il suo colludere con una metafisica della rappresentazione: essa infatti rende impensabile la fede. Bisogna allora tornare a quella «strana acustica del mondo spirituale»¹¹² per cui le leggi dell'essere in comune non sono le leggi della visibilità e della percezione delle cose. La fede è *ex auditu*: da questo ascolto. *Prima* di afferrare l'altro nell'intenzionalità, *prima* di percepirne il corpo, l'esperienza dell'altro nel senso di un essere reale con lui si compie nella forma dell'affetto: vale, in fondo, per l'esperienza della verità che è nel Figlio come verità che è in me. La fede cristiana ha la forma del *pathos-con*¹¹³: *prima* l'affetto. *Prima* della percezione del corpo di Gesù? *Prima*, sempre *prima* che lo sguardo, comandato dalle solite supposizioni teologiche, esaurisca la verità del Cristo, il «da sempre *prima*» della sua stretta patica nel Padre, in figure del corpo di lui consegnate alla memoria e all'imitazione. *Prima* l'affetto, l'affetto della fede, sempre *prima* rispetto all'intenzione di vedere qualcosa, così che nel *pathos-con*, nel provarsi nel *pathos* stesso del Figlio, ogni vedere si ritrovi finalmente ammansito; disposto a sopportare tutto l'invisibile della rivelazione.

¹¹¹ Cf *Fenomenologia materiale*, 171-206 («Pathos-con»).

¹¹² L'espressione di Kierkegaard in *ivi*, 186.

¹¹³ «Accedere a Dio nella vita vuol dire accedere a lui nel modo in cui la vita accede a sé, fuori mondo, nel suo pathos, secondo la legge di questo, la legge della prova di sé che è sofferenza e gioia. Poiché provare se stessi è soffrire ciò che si è e così gioirne. Nella sofferenza di ciò che noi siamo, noi gioiamo dell'essenza della vita e così di Dio stesso. È per questo che si dice che le prove della vita sono la via che conduce a Dio, perché la verità che apre questa via, la Rivelazione, l'Archi-Rivelazione, è un pathos, poiché essa è la Vita» («Acheminement», 531).

3.5. Ma come avviene questo? Come si realizza la fede? La questione è «sapere come gli uomini di questo mondo possono entrare in relazione con il Cristo e così con Dio, e così salvarsi»¹¹⁴. Risuona la domanda di Nicodemo: «Come un uomo può nascere quando è vecchio?». La domanda, afferma Henry, è angosciata¹¹⁵; l'angoscia l'accompagna, il sentimento duro di non potere disfarsi di se stessi. Giunge così la domanda, a sigillare l'ultima parola di Henry; estremo appello, forse, al sapere teologico perché affronti finalmente la questione da par suo. Come è possibile la fede?

Paroles du Christ tratteggia l'uomo che viene alla fede per la parola di Cristo: l'itinerario pare contrarsi, come abbreviato. L'insistenza fenomenologica sulla condizione dell'uomo secondo l'apparire del mondo e sulla felice riuscita della sostituzione credente dell'apparire della vita di Dio attenua i tratti dell'itinerario del venire alla fede. Il plesso delle sue condizioni rimane inesplorato: discretamente affidato alla competenza del sapere teologico? Eppure si scorge il filosofo sporgersi sul profondo fossato che separa la condizione vecchia dell'uomo e il suo nuovo vivere nella vita stessa di Dio, quasi a voler scrutare un'ultima volta per cogliere il punto più propizio per il buon esito del passaggio.

Henry non si accontenta di ribadire l'erranza dei sensi. Questi girovagano nell'orizzonte dell'esteriorità del mondo rincorrendo immagini dove contemplare o detestare «dal di fuori» l'essenza della rivelazione di Dio: sensi errabondi tra le molteplici parole del mondo che non danno vita, elemosinando una qualche evidenza e mancando l'evidenza propria della rivelazione. È il «di qua» del fossato. «Di là», totalmente differente, la Parola della Vita, inaccessibile ai sensi, invisibile, inascoltabile. Solo il «cuore» ne sa qualcosa, poiché è lì che la Vita parla; e allora non ne «sa» qualcosa, ma la gode e la patisce nella sua auto-rivelazione patica, nell'immediatezza del provarsi in cui tutto si edifica, impressioni, desideri, emozioni, volontà, sentimenti, azioni, pensieri...¹¹⁶.

Tuttavia Henry si ritiene ancora insoddisfatto: osa sporgersi un poco oltre per mandare a memoria il punto di passaggio. Ed ecco l'ultima risposta al «Come è possibile» di Nicodemo, risposta che pare affondare nell'angoscia della domanda suppone: il passaggio avviene nell'ascolto della Parola.

¹¹⁴ «Qu'est-ce qu'une révélation?», 56s.

¹¹⁵ Cf *Io sono la verità*, 183.

¹¹⁶ *Parole del Cristo*, 159.

L'esperienza religiosa, l'esperienza sconvolgente della libertà, sono così concesse solo a chi ascolta la Parola. Ascoltare la Parola, tuttavia, non presuppone forse un cuore puro, libero dal male – dal traumatismo e dalla menzogna in cui il male ha involupato ogni cosa? «Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!» (Mt 6,23, cf Lc 11,35). La possibilità dell'esperienza religiosa che libera l'uomo non è dunque prigioniera di un circolo? Solo l'ascolto della Parola può liberarci dal male, ma il male ha reso impossibile l'ascolto della Parola¹¹⁷.

La parabola del seminatore istruisce, soprattutto disincanta. L'ascolto della Parola immette nella Vita stessa di Dio: gli uomini finalmente *Figli*. Ma il male in cui l'uomo si dibatte non rende appunto impercettibile la Parola della Vita? Delle tre figure del male che la parabola evoca, la seconda si candida a sintetizzare l'intuizione di Henry: per sé riguarda quelli che hanno accolto con gioia la Parola, ma non hanno perseverato. Perché? Perché sono rimasti scandalizzati per la prova. Essi si rivoltano scoprendo che c'è una prova, che l'affezione della Vita nella fedeltà alla Parola ha la forma della croce. Non si osa più il passaggio della fede quando si avverte che la forma della Vita sfugge alla prova cui si intende sottoporla per verificarne il profilo divino; si preferisce il «di qua» quando si assiste alla scandalosa sproporzione tra l'attesa di segni e parole che, nella visibilità mondana del potere, assecondino la nostra supposizione teologica e la forma della Parola che dice Dio e l'uomo nel pudore del *pathos* originario, inscaltabile, invisibile. Lo scandalo per la prova è anche questo: non solo il risentimento per la prova richiesta non soddisfatta, ma pure l'obbrobrio per la prova in cui quella Parola si configura. Che l'«andarsene» di Gesù, il suo scomparire nella visibilità inguardabile della croce abbia come suo *eîdos* la singolarissima affezione di Cristo nel *pathos* eterno del Padre, questo è insopportabile: ci si copre la faccia. E si volgono le spalle paventandone anche la pur minima condivisione quale condizione per l'ingresso nella Vita.

Come dunque? Dove si aprirà un varco per l'effettiva possibilità della fede? Come il vivente è restituito all'immanenza del Cristo come Parola della Vita in esso? Come avverrà il riconoscimento affettivo della verità della carne del Verbo, quando il Verbo si è scandalosamente «abbreviato» nell'inguardabile visibilità della croce? Anzi vi è

¹¹⁷ *Ivi*, 178s. Sul tema specifico della parola di Dio cf anche M. HENRY, «La parole de Dieu: une approche phénoménologique», *Archivio di Filosofia* 60 (1992/1-3) 157-163 e *Io sono la verità*, 255-274.

scomparso? Un'ultima intuizione, affidata al sapere teologico, laddove questo non si incaponisca a inseguire tracce di una deriva gnostica nella cristologia di Henry. Anzi, l'intuizione sembra voler sollevare l'interesse teologico da questo misero e improduttivo ripiegamento:

Colui le cui parole sono riportate nei vangeli sapeva tutto questo. Certamente lui che voleva salvare l'uomo liberandolo dalla schiavitù del peccato, non avrebbe avuto altro mezzo che ricorrere a un colpo di forza. Dal momento che solo chi disporrà nel suo cuore della Parola originaria della vita sarà in grado d'intenderla, di restarle fedele e di essere quindi salvato, non occorre che tale parola venisse tra noi per darsi essa stessa a noi? L'incarnazione del Verbo nella carne del Cristo è la venuta della Parola della vita in una carne simile alla nostra. Pertanto, affinché la parola di Dio sia effettivamente ricevuta, la condizione non è che Cristo ci doni la sua stessa carne che è quella del Verbo – che ci si doni nella sua carne, unendo la sua alla nostra, in modo che egli sia in noi e noi in lui –, come lui è nel Padre e il Padre in lui¹¹⁸.

Onnipotenza della Parola originaria: il suo colpo di forza echeggia la *delectatio victrix* agostiniana. E si tratterà qui del colpo di forza che è l'Eucaristia o l'Incarnazione, la Passione o – perché no? – la creazione nella carne già da sempre patica del Verbo? L'evocazione del *vinculum* blondeliano e del suo referente cristologico non è fuori luogo. Ma resta la persuasione che l'invito e la sfida alla teologia giungano anzitutto dal quadro complessivo della riflessione di Henry; da una fenomenologia obiettivamente eversiva che, quasi «figlia del suo figlio», produce un discorso sul cristianesimo che solo apparentemente rimuove il mistero della croce e che va a riaccordare l'evidenza della fede alla singolarità dell'evento rivelativo.

3.6. Forse dentro questa attenzione che abbiamo tentato di abbozzare si segnalano due spunti ulteriori che la fenomenologia di Henry e la «sua» cristologia consegnano al sapere teologico per un adeguato svolgimento.

Se raccoglie apertamente l'invito inscritto in questa fenomenologia dell'invisibile, la teologia avrà cura di comporre una fenomenologia dell'evento cristologico che, sul canone dell'attestazione evangelica, prospetti un pensiero del fondamento che includa la «reciprocità nella comunione» come identificante il fondamento stesso. In questo lavoro, soppesando la critica di Henry all'«intenzionalità» husserliana e

¹¹⁸ *Ivi*, 179.

riascoltando la lezione della mistica eckhartiana, la fenomenologia della rivelazione effettivamente istruita dal canone evangelico si troverà dischiusa a una ontologia del *pathos* originario del Padre e del Figlio. Un'ontologia trinitaria che, precisamente in quanto scandita dalla fenomenologia dell'evento cristologico, dice dello Spirito quale *metaxu*, «medio» che realizza la «reciproca immanenza fenomenologica» tanto familiare a Henry. Già dagli inizi la riflessione del filosofo di Montpellier si orientava a una fenomenologia della rivelazione dove l'essenza di Dio non è esteriore all'evento della sua manifestazione, né alla sua libera accettazione. Non solo, il confronto assiduo con il dato cristiano ha spinto questa fenomenologia a incunearsi sino alla reciproca immanenza fenomenologica del Padre e del Figlio, condizione ultima della manifestazione e di ogni sua appropriazione.

Diciamolo: ci sarebbe piaciuto vedere Henry procedere verso una «metaxologia», che è dire verso un pensiero della mediazione. Non già per regredire verso la logica della trascendenza e dell'intenzionalità ek-statica che richiederebbero un medio per stabilire la comunione; quanto per salvaguardare la realtà di quella reciproca immanenza fenomenologica dal rischio della confusione. Del resto proprio in un commentario filosofico del vangelo giovanneo, e ben avvertito della ricchezza del canone neotestamentario, ci si sarebbe potuti aspettare una parola circa lo Spirito. Lo Spirito infatti, imprendibile secondo la parola giovannea, inafferrabile dallo sguardo che vede e conosce, sempre «sopra» le acque della creazione, dei suoi enti e delle sue sostanze, sempre «altro» dai corpi e dai cuori di pietra; lo Spirito, discretamente operante nell'apparire di Gesù, dono, energia originaria in cui Gesù realizza l'obbedienza al Padre che vale l'alleanza per tutti, lo Spirito identifica Dio come Padre e Gesù come Figlio e Cristo e Signore: vincolo che, identificando i due e identificandoli nel *pathos* originario e identificando questo *pathos* come costitutivo della loro «ipseità», preserva la loro «reciproca immanenza fenomenologica» da ogni riduzione modalista. Così il *pathos* del Padre e del Figlio – l'Archigenerazione eterna – viene liberato dal sospetto, sempre in agguato, che si tratti di una ripetizione dell'identico; così l'originario affettivo di Dio viene sottratto alla stretta soffocante del vitalismo e dello spiritualismo.

Senza dire che una tale «metaxologia» avrebbe consentito di pensare le condizioni effettive della fede; là dove il vincolo, identificante il Padre e il Figlio nel loro *pathos* originario, geme o grida la verità dell'uomo come figlio nel Figlio, immettendo gli uomini nel travaglio mai concluso della «sostituzione-conversione» che è la fede. Così l'af-

fezione che definisce l'uomo come vivente, come «provarsi della vita», non può essere scambiata con una naturalistica immanenza, né tratteggiare una sorta di evidenza emozionalistica del sacro. In fondo, sotto questo profilo, il silenzio di Henry circa lo Spirito risulta solidale con le due grandi dissimulazioni che attraversano tutta la sua trilogia cristologica: quella relativa alla storia dell'Incarnazione (e alla temporalità propria di questa storia) e quella riguardante condizioni e dinamiche dell'effettiva rfigurazione della storia e della storia di ciascuno.

Il secondo spunto che dovrebbe allora attrarre il sapere teologico concerne la «fede di Gesù». La fenomenologia dell'evento cristologico istruisce una ontologia fondamentale che pensa l'origine come *pathos* affettivo dell'«auto-generazione» del Padre nella generazione del Figlio. Ma la densità ontologica di tale auto-afezione originaria sarà esattamente quella praticata e saputa dalla carne del Figlio: meglio, sarà la densità ontologica «provata» nella carne del Figlio. Il suo provarsi come l'Archi-generato a favore di ogni generato identifica il provarsi originario che è la vita stessa di Dio. Questa vita di Dio si manifesta precisamente nell'apparire della carne del Figlio, nell'apparire di questa non nel modo della consueta figura mondana della religione (la trascendenza nel «fuori» di un sapere o di un fare), ma nel modo dell'afezione e di tutte le sue tonalità: la gioia e l'esultanza, la tristezza e l'angoscia, il piacere e il dolore, il vigore del desiderio e la notte del sentire, ... lì dove la vita «si prova». Potrebbe una fenomenologia dell'evento cristologico mancare la forma propria dell'apparire della carne del Figlio? L'irriducibilità di questo apparire rispetto all'apparire del mondo e della sua trascendenza non risiede forse nella dinamica dell'affidamento che qualifica il «provarsi» di Gesù? Questa dinamica della carne del Figlio, che in modo più che cauto la tradizione ecclesiale chiama «fede», è la forma compiuta della rivelazione: per questo costituisce il principio e la misura della fede cristiana.

Anche in questa prospettiva lo spartito giovanneo dell'opera di Henry sarebbe stato generoso di suggerimenti e note promettenti. La sua fenomenologia resta un invito prezioso per il sapere teologico. Alla teologia, evidentemente, l'onere di raccogliere anche il non-detto della sua lettura fenomenologica del cristianesimo.

MARIO ANTONELLI
Via S. Carlo, 2
Seminario Arcivescovile
20030 – Seveso (MI)