



LORENZA BOTTACIN CANTONI

**A ROLL OF DICE.
ROSMINI'S COURAGE
AND THE BET OF EMMANUEL FALQUE**

UN COLPO DI DADI.

IL CORAGGIO ROSMINIANO E LA SCOMMESSA DI EMMANUEL FALQUE

After a long journey through human finitude in the Triduum Philosophique, Emmanuel Falque wants to highlight the problematic connection between philosophy and theology and to find a way to put these disciplines in cooperation. His motto «the more one theologizes, the better one philosophizes» guides Falque's hand in this roll of the dice, with the same courage and humility suggested by Rosmini. The outcome of such a bet is an ethical way to understand and take care of the human body even in the chaos of its animal component, a component that Rosmini himself included in the Anthropology in the service of moral science.

Dios no es objeto de mi razón, ni de mi sensibilidad, sino de mi ser. Dios existe para mí en el mismo acto en que existo.¹

«Bisogna scommettere. Questo non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcati».² Memore

¹ «Dio non è oggetto della mia ragione o della mia sensibilità, bensì del mio essere. Dio esiste per me nello stesso atto nel quale io esisto»; N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito: selección*, Villegas, Bogotá 2001, p. 106 (tr. it. mia).

² B. PASCAL, *Pensieri*, in ID., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introd. di A. BAUSOLA, tr. it. di A. BAUSOLA e R. TAPPELLA, Rusconi, Firenze 1978 [Pensées, L. 418 / B. 233 («Infini, rien»)], p. 575.



di queste parole del filosofo di Clermont-Ferrand, il fenomenologo e teologo Emmanuel Falque decide di giocarsi tutto in una scommessa che si concretizza nell'impresa di *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*. In questo saggio, Falque tenta una traversata rischiosa e dall'esito incerto, che in un solo lancio di dadi lo può privare sia del suo *status* di filosofo – per via dell'accusa di subordinare la filosofia alla teologia – sia di quello di teologo – avendo compromesso la purezza della teologia con argomenti tratti dal 'basso' della fenomenologia.

Ma se è vero che «*Toute pensée émet un coup de dés*»,³ ci sono pensieri capaci di sottrarre il proprio esito al caso e, forse, di abolire ogni casualità. Scegliendo di seguire Falque nella sua impresa, infatti, si assiste a una grande traversata scandita da tre momenti fondamentali, secondo un *itinerario* che induce a definire il rapporto tra filosofia e teologia in termini inediti, in modo da unirle, con la congiunzione *e*, piuttosto che disgiungerle con una *o* come spesso avviene.

Il saggio si presenta come un *discorso sul metodo* e dibatte la questione ermeneutica *sulla* linea di confine tra la filosofia e la teologia. L'esito della scommessa sarà una radicale trasformazione dell'approccio alle discipline, che poi altro non è che una trasformazione di colui che le pratica. Questa traccia metodologica meticolosamente costruita da Falque si presenta come la guida per comprendere l'innesto di filosofia e teologia, operazione che richiede tutto il coraggio necessario a «intraprendere grandi fatiche per giungere al vero».⁴

Come sottolinea Antonio Rosmini nel suo scritto sul metodo filosofico, non basta essere coraggiosi per impegnarsi in imprese teoretiche ad alto rischio, è altrettanto necessaria l'umiltà per arrestare la tracotanza di fronte a quel *mysterium* inaccessibile all'intelletto:

Il perfetto filosofo deve unire in sé le due virtù dell'umiltà e del coraggio filosofico, perché la prima lo conduce a prendere esatta cognizione di quanto il mondo possiede di scienza prima di lui; la seconda gli mette nell'animo il proponimento di tentare con tutte le sue forze di accrescere alquanto il patrimonio degli avi. La prima produce in lui uno spirito di conciliazione fra le diverse opinioni conciliabili, onde si fa seguace di un giudizioso eclettismo; la seconda produce in lui lo spirito di investigazione che il difende da ogni vizioso sincretismo.⁵

Sotto questo sigillo sembra iscriversi anche il progetto teoretico di Falque, che nel 'passag-

³ «Ogni pensiero emette un colpo di dadi»; S. MALLARMÉ, *Un colpo di dadi*, in ID., *Poesie e prose*, tr. it. di V. RAMACIOTTI, Garzanti, Milano 1992.

⁴ A. ROSMINI, *Del Metodo filosofico*, in ID. *Scritti Pedagogici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, p. 195.

⁵ *Ibidem*.

gio del Rubicone' compendia la strategia necessaria a giustificare l'ambiziosa e sistematica fondazione di un'ermeneutica cattolica del corpo e della voce,⁶ già esposta nel *Triduum philosophique*,⁷ che raccoglie tre momenti speculativi distinti, ma intrecciati tra loro. L'opera falqueiana, infatti, ripercorre i tre giorni della Passione di Cristo e li sublima in un percorso filosofico illuminato da una teologia vivace e potente, capace di assumere le istanze del corpo senza abbandonarlo – e abbandonarsi – a una spiritualizzazione tanto sterile quanto obsoleta.

L'autore intende mostrare la connessione – se non la coincidenza – dell'esperienza di Dio e di quella dell'uomo: una sfida lanciata tanto alla filosofia quanto alla teologia contemporanee, sempre più spesso schierate su fronti opposti o obbligate a un rapporto di subordinazione, piuttosto che poste in una felice cooperazione.⁸ L'angoscia e la sofferenza nell'oscurità del Getsemani, il corpo straziato inchiodato alla croce del Venerdì, la speranza della Resurrezione e, infine, la luce della Risurrezione stessa non sono soltanto espressione della gloria divina, ma diventano vera esperienza che l'uomo fa nella propria carne, unico mezzo tramite il quale si può attingere al divino al di qua dei limiti dell'intelletto e al di là della suprema astrazione della Ragione.

⁶ Per l'autore, «l'ermeneutica cattolica “del corpo e della voce” dà vita a una “fenomenologia del credere” che viene a fondarla. Se la prima (l'ermeneutica) ricerca il senso, un senso ancorato a un “corpo” e non “in un testo”, la seconda (la fenomenologia) descrive una modalità di esserci radicata in un credere la cui esperienza ci conduce al livello comune dell'umanità»; E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Lessius, Paris 2013, tr. it. di L. BOTTACIN CANTONI, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, introd. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017, p. 93. Traduzione italiana promossa e finanziata dal Centro di Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» dell'Università di Trento nell'ambito del progetto “Rosmini e la fenomenologia”.

⁷ Il 'trittico' esamina il tema dell'umano mediante l'analisi delle categorie esistenziali della sofferenza, della nascita e della carne, delle estasi temporali e dei teologumeni della derelizione, della risurrezione e dell'eucaristia e, infine, delle metamorfosi del patire, del passare e della manducazione.

⁸ Non vi è più ragione per la quale filosofia e teologia si sviluppino indipendentemente l'una dall'altra fino a guardarsi in cagnesco perché la dinamica dell'incarnazione offre una possibilità di vero e fecondo dialogo tra le discipline in un *passaggio* ardito, ma ben giustificato: «se non c'è altra esperienza di Dio che quella dell'uomo, è proprio sul cammino dell'uomo che il discepolo incontra l'uomo-Dio. In altre parole, il teologico incontra e trasforma il filosofico passo passo, camminando sulla via della filosofia [...]. In breve, dal momento che Dio si fa uomo e si mostra come uomo anche nella Resurrezione, noi possiamo avere accesso al divino tramite l'umano (e quindi tramite la filosofia), anche se in vista di una trasformazione e metamorfosi in Dio (quindi nel crogiuolo della teologia). Questo “rivestimento” [*tuilage*], o copertura [*recouvrement*] che dir si voglia, della filosofia per mezzo della teologia riveste sempre anche l'uomo-Dio (il Verbo fatto carne) e riguarda una decisione di Dio più che dell'uomo»; FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., pp. 154-155.

La lettura esistenziale e fenomenologica della vulnerabilità umana offerta da *Le Passeur du Gethsémani*⁹ racconta la trasformazione integrale della condizione carnale dell'uomo in un fervido dialogo con autori quali Husserl (inizialmente accusato di voler fondare una nuova scolastica), Levinas, Sartre e Heidegger. In questo lavoro, il debito contratto con la fenomenologia husserliana si traduce in un'attenta analisi dei due modi di essere della 'corpo-realtà' umana, due modalità di 'essere animati': *Körper* e *Leib*. Il primo dà accesso alla conoscenza sensibile, mentre il secondo testimonia l'apertura all'irriducibile alterità della trascendenza; tuttavia Falque non intende trascurare la componente apparentemente sorda (o muta) del corpo in quanto tale nel suo monito costante al limite, ma esige che si prenda in carico integralmente questo stesso limite.

L'analitica dell'incarnazione esposta in *Le Passeur du Gethsémani* nelle tappe della finitezza, della morte e della sofferenza promette, altrettanto, un'analitica della risurrezione. Ecco che allora la finitezza attende di essere rimessa in questione nel secondo volume del trittico, che legge le categorie di natalità e mortalità in un'ottica nuova, quella del mistero della nascita e della rinascita nella risurrezione. Il progetto di Falque richiede una buona dose di coraggio per superare una duplice difficoltà: «l'imbarazzo teologico a credere che ciò che è accaduto a Cristo risorto possa riguardare noi; e per l'altro verso, il peso filosofico di una finitezza che probabilmente non è possibile superare, né tantomeno trasformare».¹⁰ Heidegger, la cui ermeneutica affonda le radici nella teologia,¹¹ è il referente principe di questo lavoro che si presenta, allora, come l'indispensabile presa in carico di quell'ineludibile finitezza umana di carne e sangue che nessun cieco ottimismo teologico (o filosofico) può mai definitivamente cancellare mediante l'aspirazione alla trascendenza assoluta.¹²

⁹ E. FALQUE, *Le Passeur du Gethsémani*, Cerf, Paris 1999.

¹⁰ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004 ; tr. it. a cura di F. V. TOMMASI, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo, Milano 2014, p. 30

¹¹ Heidegger, dialogando con il giapponese Tetzuka, ammette: «La mia familiarità con il termine "ermeneutica" risale al tempo in cui studiavo teologia [...]. Senza quella provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro»; M. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio tra un giapponese un interrogante*, in ID., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. CARACCILO, Mursia, Milano 2015, pp. 89-90.

¹² Cfr. N. REALI, *Pensare fenomenologicamente la resurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, in C. CANULLO, P. GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 58.

Per Falque, infatti, la finitezza umana non è il limite del pensabile, ma il fondamento «inaggirabile»¹³ e la condizione di pensabilità dell'esperienza umana: «noi non abbiamo altra esperienza di Dio che quella umana».¹⁴ La finitezza, dato primario della filosofia e della teologia, mostra come la triviale evidenza della carne è genuinamente esperienza del divino che si esprime come 'Verbo fatto carne' grazie a cui «comprendiamo *analogicamente* la rinascita della carne».¹⁵ Corpo carnale e corpo risorto appaiono, alla fine della cavalcata attraverso l'orizzonte della finitezza, come «un solo e unico corpo»,¹⁶ poiché io sperimento la mia carne fenomenologicamente come elemento proprio del corpo, del *mio* corpo, senza che si riduca a muto sostrato biologico, e

¹³ FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., p. 51.

¹⁴ *Ibidem*. Falque riprende, in questo frangente, la riflessione Heideggeriana sulla finitezza. Il filosofo di Meßkirch elabora il concetto di finitezza a partire dalla nozione di libertà presentata da Kant sulla base del principio di causalità. Per Heidegger si tratta di pensare il limite non in senso di limitatezza, ma di finitezza essenzialmente temporale (mortalità), vale a dire nell'unico orizzonte in cui è possibile porre la domanda sull'essere. La finitezza, ricorda Falque nel saggio a essa intitolato, non va confusa con il finito o il definitivo che deve essere convogliato – speranzoso – verso l'infinito trascendente: la finitezza è la condizione *positiva* dell'essere uomo. Il concetto heideggeriano di finitezza, ripreso da Falque, è sovente sovrapposto a quello di fatticità, sebbene i due termini tedeschi siano differenti: *Endlichkeit* e *Faktizität* (termine che compare per la prima volta in Fichte, poi in Dilthey e occasionalmente in Husserl, ma che appartiene preminentemente alla tradizione neokantiana nella quale assume, a partire da Natorp, una valenza squisitamente temporale). In *Essere e Tempo*, in particolare, la finitezza si scopre a partire dal par. 65 in cui Heidegger sostiene che l'essere-per-la-morte non dipende da un cessare delle condizioni vitali, ma è condizione di esistenza in quanto il *Dasein* esiste finitamente: la finitezza ribadisce il carattere fenomenico della temporalità (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, p. 391). Nel par. 74 Heidegger tratta la costituzione fondamentale della storicità dell'Esserci e afferma che la finitezza, una volta afferrata mediante la decisione anticipatrice della morte, «*sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente*» per consegnarlo al destino poiché «*solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino*» (ivi, pp. 452-453, in corsivo nel testo). Falque reinterpretare la relazione tra finitezza e destino in chiave cristiana in modo tale che l'inaggirabile orizzonte della finitezza umana arrivi alla trasfigurazione mediante la figura di Cristo, oltrepassando i limiti teoretici di Heidegger, ma anche di Foucault e di Deleuze: «Il Verbo incarnato rivela così [...] che c'è nell'uomo qualcosa che viene prima della pura e semplice assunzione di sé da parte di se stesso»; FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., p. 57.

¹⁵ Ivi, p. 272.

¹⁶ Ivi, p. 251.

diventando, piuttosto, il vero luogo di incarnazione e modalità d'abitazione per l'uomo, costantemente esposto nella dimensione patica del vissuto, e, per Dio, il divenire uomo e rivelarsi.

Nessuna certezza o garanzia può essere impressa alla ragione da una verità che appartiene al cammino della fede: la resurrezione diviene, anch'essa, un'ardita «scommessa della vita, più che della morte, della metamorfosi, più che della degenerazione».¹⁷ Il coraggio del filosofo nell'accettare questa verità è premiato dalla feconda unione di filosofia e teologia in *Les Nocces de l'Agneau*,¹⁸ terzo volume del trittico che si interroga sul sacrificio eucaristico sia dal punto di vista filosofico (esaminando la potenza del corpo, l'animalità e la sfera dell'eros) sia da quello teologico (nella transustanziazione, nella figura dell'agnello e nelle espressioni dell'*agape*).

L'enunciazione abissale «*hoc est corpus meum*» è ripensata da Falque fino al limite estremo e inquietante, che coinvolge la componente primordiale del caos e della pulsionalità della carne. Il limite del corpo, già attraversato nel *Passeur*, ritorna come concetto centrale, ineludibile per una fenomenologia del limite che diviene filosofia al limite – secondo un'altra espressione cara all'Autore – che «affronta, poi, la nostra “vita come corpo” [*vie corporante*], animata da passioni e istinti, fatta per balzare fuori dal «perimetro di ciò che non si può più dire verso “quel caos del *tohu va bohu* in noi” che solo Cristo, con il dono eucaristico del suo corpo o del “questo è il mio corpo” è in grado di ricongiungere e di abitare».¹⁹

Le *Noces* celebrano un intrepido amore per il limite, non guidato da una temerarietà che metterebbe a repentaglio l'unione, ma sempre accompagnato dall'umiltà del limite, da una constatazione della finitezza umana che induce ad accettare il limite del fenomeno tenendosi «in una limitazione che il caos deborda, senza che sia mai ricevuto o divenga conscio».²⁰ Appaiono così anche i limiti della fenomenologia stessa, scogli quali l'ipertrofia del vissuto intenzionale a dispetto di un caos insensato; o la 'sbandata' della carne [*embardée*] derivata dalla radicalizzazione della distinzione tra *Körper* e *Leib* e confluita nell'assimilazione quasi totale del corpo con la carne o, infine, il primato assoluto della passività sull'attività.²¹ Nel caos del corpo e della carne si scopre la possibilità di far cooperare filosofia e teologia bilanciandone i rapporti e superandone le aporie.

La ricerca, certo audace, di Falque, allora, mira a indicare «un solo assioma trinitario»²² che

¹⁷ Ivi, p. 276.

¹⁸ E. FALQUE, *Les Nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011.

¹⁹ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., pp. 60-69.

²⁰ FALQUE, *Les Nocces de l'Agneau*, cit., p. 57.

²¹ Per una puntuale analisi dei tre 'scogli' della fenomenologia e una messa a tema di alcune ulteriori questioni aperte nell'interpretazione falqueiana, si veda S. BANCALARI, *Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia nelle Nocces de l'Agneau di Emmanuel Falque*, in CANULLO, GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque*, cit., pp. 72-80.

²² FALQUE, *Passare il Rubicone*, p. 158.

guida e risolve il rapporto tra filosofia e teologia, ma anche «ogni realtà propriamente umana assunta e convertita da Dio».²³ Se si assume che «niente si produce nell'uomo che non si produca anche e in primo luogo in Dio, eccetto il peccato», allora è necessario che la filosofia accetti il peso, anche teologico, della finitezza che non «si alleggerirà fintanto che il figlio che patisce nella sua umanità (attraversando il Getsemani, come in *Le Passeur de Gethsémani*) non l'avrà passato al Padre nella sua divinità (cfr. *Metamorfosi della finitezza*)»:

Lo “eros carnale” dello sposo non compirà fino in fondo il suo senso fino a che non sarà stato integrato e trasformato nell'agape divina (nelle nozze dell'Agnello, cfr. *Les Noces de l'Agneau*). La filosofia è trasformata e convertita a contatto con la teologia e non nel senso in cui sia prevenuta per le sue pretese derivate o tentativi di autonomizzazione, ma perché riceve inaspettatamente il suo senso ultimo, in una sola volta, dalla «forza della resurrezione» e dalla «materialità dell'eucaristia».²⁴

Nell'impresa del *triduum*, il matrimonio tra filosofia e teologia, tra finitezza e gloria della resurrezione, dà vita a un pensiero che si fa carne e che si pone in ascolto del silenzioso senso della carne, dell'appello atroce – *abissale* – del corpo letteralmente *in carne e ossa* e prepara il terreno per una pratica che reca in sé il sigillo dell'umiltà, già prospettata da Rosmini, per poter salire «sulle spalle [...] gigantesche»²⁵ dei padri, facendosi carico della loro eredità e pensando con loro. L'umiltà rosminiana che sembra guidare la mano di Falque non è semplice conoscenza delle fonti, ma si trasforma in una familiarità tale da ricostruire, con estrema precisione e con fluida maestria, un dialogo perfettamente calibrato tra padri della Chiesa quali Ireneo di Lione, Duns Scoto, Scoto Eriugena e i grandi iconoclasti del Novecento, come Heidegger e Derrida.

Un costante passaggio dall'orizzonte della tradizione al campo di battaglia del recente dibattito filosofico testimonia l'agilità del passo di marcia di Falque, quell'attitudine al passaggio che non *fugge* e né *rifugge* alcuna difficoltà.²⁶ Costruire un'ermeneutica del corpo e della voce è solo la prima tappa di un percorso che richiede, come si accennava in precedenza, di essere pienamente giustificato nel metodo con la «traversata a doppio senso di marcia del Rubicone»,²⁷ in vista di una proposta teoretica e pratica che chiama in causa in prima persona: l'etica del *corps épandu*, il corpo steso, di cui si parlerà in seguito.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 159.

²⁵ La vivida espressione di Rosmini ben tratteggia il giusto atteggiamento che distingue un filosofo che, non per falsa modestia, ma per cautela, sale 'umilmente' sulle spalle dei predecessori, si affida alle parole dei maestri e dei grandi pensatori in modo da poter offrire un contributo valido alla filosofia a venire. Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. MURATORE, S. F. TADINI, Città Nuova, Roma 2012, p. 429.

²⁶ Come già evidenziato da C. CANULLO *Il passaggio possibile*, in CANULLO, GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque*, cit., p. 6.

²⁷ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., p. 135.

Il passaggio del Rubicone si sviluppa in tre momenti critici, l'atto di «decifrare» [*déchiffrer*], di «scegliere» [*choisir*] e di «superare» [*franchir*]: 1) *interpretare*; 2) *decidere*; 3) *passare*: all'operazione ermeneutica della prima parte, segue lo sviluppo di una fenomenologia del credere che descrive precisamente il suolo comune di una credenza originaria alla quale tutti possiamo appellarci e che comporta, però, un *decidere* e *decidersi* in vista di una trasformazione; nella terza parte, infine, si consuma effettivamente il *passaggio*. Un attraversamento che è sempre a doppio senso di marcia – Falque continua a ricordarlo.

L'Autore sostiene che la comprensione resta entro l'orizzonte del dire, ma è necessario riflettere anche su che cosa si intenda per comprensione, su che cosa si comprenda e su come si possa comprendere: se la teologia cattolica si è gettata entusiasticamente «nella breccia aperta dall'ermeneutica dei testi, ha indubbiamente dato luogo a una fecondità inedita, ma bisogna ancora pensare fino in fondo il rinnovamento di tale via».²⁸ Se, allora, i fenomenologi si dedicano con acribia allo studio del *corpus* della teologia, ciò dipende da una descrizione che, letteralmente, prende gradualmente corpo dall'atto interpretativo, cosicché la vita «rivendica la sua importanza su di un "testo"»²⁹ spesso considerato la sola modalità di incarnazione.

L'ermeneutica del corpo e della voce veicola quindi anche una pratica cattolica che non dimentica il *côté* sensibile sul quale la stessa fede si deve radicare: si tratta di scovare un fondo comune, quello dell'umano.

Non si può credere in Dio se non si crede dapprima *al mondo*, cioè *ad altri* [...]. Si è «sempre credenti» innanzitutto al mondo e al fatto che vi sia altro, nonostante l'esperienza insegni a dubitare, o meglio, a non fidarsi. Su questa «credenza originaria» (*Urglaube*), e su di essa soltanto, può reggersi la «fede religiosa» (*credo*). Il «suolo comune dell'umano» attende di essere fondato filosoficamente per poter poi essere trasformato teologicamente.³⁰

È proprio su questo suolo in comune della credenza originaria che Falque può costruire un brillante parallelismo tra fede filosofica nel mondo e fede teologica in Dio sulla base di una credenza originaria che si può riassumere con le parole del 'credo' di Wittgenstein.³¹

²⁸ Ivi, p. 25.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, pp. 26-27.

³¹ «Credo di avere degli antenati, che ogni uomo ne abbia. Credo che ci siano diverse e svariate città e, in generale, credo ai dati principali della geografia e della storia. Credo che la Terra sia un corpo, sulla cui superficie ci muoviamo, e che non possa sparire improvvisamente, o cose del genere, più di quanto non possa scomparire un altro corpo solido: questo tavolo, questa casa, quest'albero, etc. Se anche volessi dubitare che la Terra esisteva già molto tempo prima che io nascessi, dovrei mettere in dubbio tutto ciò che per me è saldamente acquisito»; L. WITTMENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, tr. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1999, § 234, p. 38 (traduzione modificata).

Avere fondato l'atto interpretativo nel corpo è solo il primo passo per guardare il *flumen* che separa (e accosta) filosofia e teologia; serve una decisione rispetto a un orizzonte condiviso da tutti. La 'fede percettiva' del filosofo, allora, non coincide semplicemente con quella 'religiosa', né con quella 'confessionale', ma scopre nella credenza originaria un'apertura all'altro congiunta a un innesto dell'altro in me e nella mia concreta esistenza carnale.

Appare evidente, dunque, la consonanza di intenti che avvicina l'impresa falqueiana al progetto rosminiano che si misura con una verità che si offre come unico principio del Cristianesimo e della filosofia «se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intiera in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza». ³² Il punto d'avvio della riflessione rosminiana, allora, pur mantenendo intatta l'originalità dell'autore e della sua prospettiva che non può essere univocamente ridotta ad altri sistemi precedenti o coevi, rivela la necessità di istituire un rapporto di amicizia tra filosofia e teologia. Le due discipline desiderano entrambe la verità, unico astro che ne guida i passi e che accomuna fede e ragione.

L'auspicio del Roveretano giunge a espressione nella *Teosofia*, che, sebbene rimanga un'opera incompiuta, compendia l'intento di una sorellanza disciplinare sotto l'egida del comune mistero del dogma trinitario che la filosofia – e non solo la teologia – deve coraggiosamente e umilmente ricevere e accogliere. ³³ Svelare il sacro mistero della Trinità, dunque, implica che l'esistenza trinitaria possa essere dimostrata mediante elementi squisitamente speculativi negativi e indiretti, ma comunque pertinenti al campo filosofico, che trasforma tali argomenti in proposizioni scientificamente validate. ³⁴

Se il Roveretano come *teologo* fonda l'amicizia tra le discipline nell'alto mistero della trinità, il *filosofo* fenomenologo Falque prende le mosse dal basso della nostra concreta esistenza per consolidare un rapporto sovente contrastato: i due sembrano procedere in sensi opposti, ma non per divergere né per scontrarsi, bensì andandosi incontro a mano tesa. Il pensatore francese infatti

³² A. ROSMINI, *Prefazione a Nuovo saggio sulla origine delle idee*, in ID., *Opere complete dell'Abate Rosmini-Serbati*, vol. II, *Ideologia e logica*, Batelli, Napoli 1842, p. XIV.

³³ «È dunque indispensabile che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato. Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo»; A. ROSMINI, *Teosofia*, Società Editrice di Libri di Filosofia, Torino 1859, § 193, p. 157.

³⁴ Cfr. *ivi*, §§ 191-193.

prospetta l'ipotesi finale di un rivestimento e di una conversione *della filosofia mediante la teologia*, secondo la quale ciò che differenzia le due discipline non è tanto l'oggetto d'analisi, quanto il punto di partenza e l'*allure*, o il modo di procedere e, di conseguenza lo statuto dell'indagine. «In ogni caso l'orizzonte della finitudine rimane un punto cardinale sia per la filosofia che per la teologia, non fosse altro che, essendo noi *umani*, dobbiamo *innanzitutto* affrontarlo»³⁵ e assumerlo, in tutto il suo *peso*, *pesando* ogni passo della traversata che conduce a un rinnovato concetto di umanità.³⁶

Il costante richiamo della corporeità è ineludibile, il suo appello diviene assordante: la realtà concretissima dell'uomo non viene mai dimenticata e abbandonata, ma permane come un nocciolo ineliminabile. Proprio questo nucleo residuale costituisce il problema che si scopre sotto la scorza delle indagini fenomenologiche così come del discorso teologico. Il punto *nevralgico* è il concreto dell'uomo irriducibile a corpo organico o a corpo vissuto.

È curioso notare come l'approdo di Falque a una proposta etica che parta dal corpo e che lo consideri anche nella sua parte animale, sia prossimo a quanto già Rosmini lasciava intendere nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale*. La 'base' materiale denominata come «sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere»³⁷ non esclude, di fatto, per Rosmini, un substrato di animalità che compone l'umano che è «un soggetto animale, intellettuale e volitivo», «dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».³⁸

Per il Roveretano animalità, intelligenza e volontà concorrono parimenti alla costituzione soggettiva, in un'unità che complica e supera la definizione aristotelica di animale razionale.³⁹ Tale unità si incarna in un'esperienza primitiva per la quale, una volta venuti meno tutti gli sti-

³⁵ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., p. 29.

³⁶ Falque dedica un paragrafo del suo scritto sulla finitezza al «peso del tempo» in relazione alla fatticità del Dasein asserendo che la fatticità del tempo nell'esistenza orientata è anzitutto ciò che «mi pesa in quanto uomo»: «*oneri mihi sum*», enuncia Agostino nelle sue *Confessioni*; cfr. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., pp. 73-78.

³⁷A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIL, Città Nuova, Roma 1981, n. 139, p. 103.

³⁸ Ivi. nn. 22-23, p. 33; n. 34, p. 37; nn. 37 e 39, p. 40.

³⁹ L'essenza dell'uomo come sentimento fondamentale accorpa tre sfere: animale, intellettuale e razionale, che sono percepite come io: «Nel nostro fondamentale sentimento esistono tutte queste potenze (sensitività esterna, sensitività interna, intelletto) avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me con il mio corpo (sensitività) e l'intelletto. Questo sentimento intimo e perfettamente uno, unisce la sensitività e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività quasi direi, una vista spirituale (razionalità) colla quale ne vede il rapporto: questa funzione costituisce la sintesi primitiva»; ROSMINI, *Nuovo saggio sulla origine delle idee*, cit., p. 424.

moli esterni «e tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare», la parte animale ancora sussiste, ma si configura come «sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere. Ma si troverà allora che questo sentimento è a pieno uniforme e semplicissimo». ⁴⁰

Sentimento elementare, quasi dato bruto, che tuttavia possiede una carica dirompente che lo distingue dalla mera *res extensa* poiché «l'esteso non può sentire l'esteso; perocché l'esteso ha sempre le parti sue l'una fuori dell'altra e però se una parte sentisse, il suo sentire sarebbe fuori del sentire delle altre parti» ⁴¹ e il senso sarebbe fuori dal senso. Non semplice passività della materia che attende di essere manipolata, non 'Io' autocosciente (il sentimento fondamentale vibra a fondo dell'io), ma soggetto animato, *attivato*, anche nella sensazione elementare dell'avere ed essere corpo in una decisa presa di distanza dal dualismo cartesiano. ⁴² Rosmini traccia una distinzione tra passività e inerzia per la quale il sentimento «è una passività che *spontaneamente* è passiva, una *ricettività* che *riceve cooperando* ella stessa affinché accada questo ricevimento». ⁴³

La ricettività e l'apertura propriamente umane indicate dal Roveretano rivendicano un'irriducibilità dell'umano a pura materia e impongono una riflessione profonda anche sul senso dell'etica. In tale direzione e con presupposti simili si delinea la lettura falqueiana dell'attività del corpo, un'ipotesi che non soccombe a facili esaltazioni della potenza e alle pericolose derive che potrebbero scaturirne, ma supera la distinzione passivo/attivo con un nuovo termine: tra il corpo *esteso* [*corps étendu*] e il corpo *vissuto* [*corps vécu*] si inserisce il corpo *steso* [*corps épandu*] – il *mio* corpo al di là di ogni significazione, nel più intimo caos – un corpo che Cristo assume nell'eucaristia.

Simile alla carcassa *distesa* del *Bue macellato* di Rembrandt o alle figure 'sfigurate' di Francis Bacon o Lucian Freud, così come allo strazio del Cristo nella crocifissione e nella deposizione (si pensi alla *Crocifissione* di Matthias Grünewald), il corpo steso è abbandonato, gettato lì a occupare uno spazio che non riesce autenticamente ad abitare, come la carne da mangiare e sta concretamente a ricordare all'uomo la sua componente di animalità. A differenza della *res extensa* cartesiana, il corpo non è meccanismo, ma è organismo. In quest'ottica, non è più la carne o il *Leib* a spiegare l'incarnazione di Cristo (come sostiene per esempio M. Henry), ma è l'incarnazione stessa che pone in questione il *Leib* o il senso come corpo. ⁴⁴

⁴⁰ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, p. 103.

⁴¹ Ivi, n. 96, p. 72.

⁴² Il sentimento fondamentale non *risiede* in una qualche ghiandola pineale, esso: «non si trova in parte alcuna né grande né piccola, né in tutto il corpo, né in un punto, perocché il suo modo di essere non ha alcuna comparazione, o proporzione o similitudine con ciò che è materia o proprietà di materia, ma solo ell'ha colla materia un rapporto di azione e di passione»; ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 103, p. 75.

⁴³ Ivi, n. 367, p. 226 (corsivi miei).

⁴⁴ Il corpo steso assume un senso soltanto a partire dal teologico, e la teologia, grazie alla fenomenologia, impara nuovamente ad accogliere l'umano fino in fondo, fino all'animalità, senza

Falque descrive il corpo steso come un corpo estraneo al mondo della coscienza intenzionale, muto, materiale e denso, «che io subisco e non scelgo mai. Io non vivo il mio corpo. Questo corpo in qualche modo *mi vive*»,⁴⁵ per esempio nell'esperienza della malattia. L'io soggetto al male diviene oggetto del dolore stesso. Le parole [*mots*] del corpo divengono i suoi mali [*maux*]⁴⁶ e la finitezza e il *limite* umano si esprimono allora non come speranza nell'al di là, ma come *cura* 'qui e ora': «abitare il limite [...] costituisce il palliativo come rinuncia al curativo». ⁴⁷ In questo modo «l'umile controllo del corpo» non è denuncia dell'inefficacia della cura, ma manifestazione della sola cura possibile nell'assurdo *agire a vuoto*: in questo vuoto, solo qui, si dà appieno la nostra umanità.

La carica paradossale della proposta falqueiana si riverbera anche nella *potenza del corpo*, pur negli stati di sofferenza più acuti: una resistenza materica, un *avere peso*, nel doppio senso di questa espressione, della massa corporea. Ecco che l'etica *palliativa* del corpo steso richiede un infinito coraggio, un coraggio filosofico, certo, ma anche una vocazione all'umano (che è vera chiamata divina) al semplice «essere-lì» o meglio «essere a fianco» o stare «accanto», «attraverso il quale il paziente si sente accompagnato, o per lo meno assistito. Tale etica particolare [...] dirà la “la carne che resta” quando la “parola significante” si tacita – caos del corpo e tramite il corpo». ⁴⁸

Un'etica che diviene quasi un'*etologia* capace abbracciare la componente di animalità nell'uomo, quella *potenza dell'organico* che tiene in vita e innerva la vita stessa; la cura palliativa prende in carico la vita sofferente rispetto alla quale non vi è cura possibile: il corpo *steso*, mediante la cura palliativa è *esteso* verso il vissuto del *Leib* (mentre il curativo lo considera perlopiù come un oggetto da riparare e agisce sul *Körper*)⁴⁹ ed esige quella «pietà per la carne macellata» [*pitié pur la viande*] già invocata da Gilles Deleuze di fronte alle tavole 'operatorie' di Bacon.⁵⁰ La

dimenticare, come scrive Merleau-Ponty, che «il cristianesimo è, fra l'altro, il riconoscimento di un mistero [...] consistente proprio nel fatto che il Dio cristiano non ammette un rapporto verticale di subordinazione [...]. Il Cristo testimonia che Dio non sarebbe pienamente Dio senza unirsi alla condizione d'uomo [...]. La trascendenza non sovrasta più l'uomo: egli ne diviene stranamente il portatore privilegiato»; M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in ID., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, a cura di A. BONOMI, tr. it. a cura di G. ALFIERI, Il saggiatore, Milano 2015, p. 100.

⁴⁵ E. FALQUE, *Éthique du corps épandu*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 2016/1 (n. 288), p. 61 (tr. it. mia).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁴⁷ *Ivi*, p. 63.

⁴⁸ *Ivi*, p. 67.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 70.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, a cura di A. BADIOU, tr. it. di S. VERDICCHIO, Quodlibet, Macerata 2008, p. 57. Questa espressione è citata dallo stesso Falque che sostiene che,

pietà per la carne da macello rievoca l'intrigo anarchico della responsabilità per l'altro delineata da Levinas in *Altrimenti che essere*, la pro-vocazione a cui si sottomette l'io, «nell'esposizione alle ferite e agli oltraggi», un io incarnato per offrirsi [*s'offrir*] all'altro, cioè per darsi e per soffrire [*souffrir*] con l'altro.

Nella proposta di Falque questa esposizione fin nella propria carne della generosità per l'altro assume la forma coraggiosa di una pietà senza riserve in cui la potenza organica (*conatus*) non è impegnata nel perseverare in sé, ma donata all'altro affinché resti attaccato ancora alla vita, devoluta a fargli vedere – e credere – «d'essere ancora amato e desiderato».⁵¹

Il paziente *patisce*, come suggerisce la parola, e il curante opera il *passaggio* che non è trasmissione, ma è un patire e passare di cui il *Passeur* nel Getsemani è già emblema. Si scardina ogni idealizzazione della terapia palliativa e l'equazione tra i *maux* e i *mots* unisce ancora una volta verbalità e carnalità:

Il verbo si fa carne (sul letto d'ospedale) affinché la carne si faccia verbo [...]. Le parole del padre del deserto Marco l'asceta «il Verbo si è fatto carne perché la carne divenisse Verbo» non valgono solo per l'incarnazione cristica, ma per tutti i nostri modi d'incorporazione.⁵²

L'etica del corpo steso allora non presenta una sequela di fredde norme, ma è una sfida a lanciare coraggiosamente i dadi per abolire il caso e per sviluppare, di giorno in giorno, nell'umiltà della nostra finitezza, un *ethos* o un modo d'essere per il quale la carne significhi il caos della sua esposizione e delle sue ferite, abbandonato su di un letto o inchiodato a una croce, nel più inquietante e intimo segreto in cui animalità e sacro si incontrano e si fecondano reciprocamente, poiché «*la vida religiosa comienza cuando descubrimos que Dios no es postulado de la ética, sino la única aventura en que vale la pena arriesgarnos*».⁵³

lbottacincantoni@outlook.com

(Università di Padova)

quando la malattia diviene incurabile e si sottrae alla dinamica mirata a *rimettere in piedi* il paziente, il corpo *steso* del paziente non può essere anestetizzato del tutto e diviene simile alla carne 'da macello'; cfr. FALQUE, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 72.

⁵¹ FALQUE, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 77.

⁵² Ivi, p. 78.

⁵³ «La vita religiosa inizia quando scopriamo che Dio non è un postulato etico, ma la sola avventura nella quale vale la pena arrischiarsi»; GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., p. 195 (tr. it. mia).



F. BACON, *Tre Studi per figure alla base di una Crocifissione*, 1944, Londra, Tate Britain.