

Il 'darsi' della Vita tra visibile e invisibile

Se si dovesse indicare in un solo termine l'originalità della riflessione fenomenologica, ci si troverebbe abbastanza concordi nell'orientarsi verso il movimento dell'intenzionalità proposto da Husserl.¹ Accolto come un'opportunità di critica al coscienzialismo cartesiano, il pensiero husserliano ha trovato nei filosofi francesi degli attenti interpreti e validi potenziatori. La possibilità di cogliere la coscienza nel suo essere rivolta verso l'esterno, gettata fuori di sé, definita dagli oggetti intenzionati e non dalla coscienza di intenzionarli, di fatto ha permesso di incrinare il rapporto fra coscienza e coscienza di sé.²

Grazie all'intenzionalità della coscienza Husserl ha aperto la strada ad un modo nuovo di essere e di esistere, anche se, a ben vedere, la sua filosofia ha conservato i tratti propri del pensiero classico volto alla ricerca della chiarezza e all'evidenza della presenza.³

Anche Michel Henry si inserisce nella fecondità offerta dalla fenomenologia, differenziandosi presto dagli altri filosofi nell'intento di provare un radicale ripensamento delle 'decisioni iniziali' proprie della riflessione husserliana.⁴

La proposta di Henry è quella di ripensare le categorie fondamentali del metodo fenomenologico per applicarle all'obiettivo originario: il ritorno alle cose stesse. Il ripensamento è radicale e le modalità di scelta decisamente contro tendenza dato che si muovono verso la non intenzionalità. Il mettere fuori gioco l'intenzionalità è il primo passo per cogliere l'autentica donazione che è auto-donazione, auto-fondazione, auto-*affezione*. Il potere della donazione non è riconosciuto più nella coscienza intenzionale, come Husserl sosteneva, bensì alla Vita stessa che si mostra quale *pathos* originario.⁵

La sfida speculativa lanciata da Henry si muove secondo lo stile fenomenologico della ricerca delle condizioni di possibilità del manifestarsi del fenomeno. Egli ha la profonda convinzione che occorre operare un inveramento dello stesso metodo fenomenologico per poter cogliere l'Invisibile di ogni visibile. Tuttavia, il ripensamento della realtà fino alla sua dimensione invisibile, obiettivo che si è dato fin dalla *Fenomenologia materiale*, conduce Henry a forzare a tal punto il metodo fenomenologico da rischiare, a nostro avviso, la sua deriva. La dura critica e l'estenuate analisi dei punti chiave della riflessione di Husserl, permetteranno ad Henry di mostrare la necessità di volgersi alla ricerca del fondamento. Una ricerca dell'Invisibile ontologicamente inteso, che diventa anche l'invisibile fenomenologicamente assunto come condizione di possibilità. La radice della fenomenalità, riconosciuta da Henry nel *Pathos* originario che è la Vita, da potere fenomenologico diventa una sostanza fenomenologica pura, e la ricerca filosofica oscilla dal piano fenomenologico a quello ontologico.

¹ Sui temi dell'intenzionalità, intuizione e coscienza rimandiamo: E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002; Id., *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1988; P.A. Rovatti, *Lévinas interprete di Husserl e Heidegger*, in Aa. Vv., *Intorno a Lévinas*, Unicopli, Milano 1987, 9-120.

² Cf. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Seuil, Paris 1995; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1997, 17.

³ Lévinas, pur ammirando la radicale novità portata dalla filosofia husserliana, contesta al maestro di non aver provato fino in fondo il processo di riduzione. Infatti, la volontà di superare l'ontologia attraverso la riduzione e l'intenzionalità viene disattesa a favore del mondo dell'essere, del rapporto soggetto/oggetto. Cf. L. Margaria, *Passivo e/o Attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005, 23.

⁴ Cf. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, 225.

⁵ Queste considerazioni si trovano già in parte nel mio saggio *Dal corpo alla carne. La proposta fenomenologica di Michel Henry in Incarnazione*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2005.

Seguendo alcuni passaggi teoretici di Michel Henry, nonché tentando di andare oltre la linea del suo pensiero, proviamo a rileggere il potere fenomenologico della Vita che prova se stessa, si manifesta come carne e si offre quale via privilegiata per il rapporto fra visibile ed invisibile.

Dall'intenzionalità al 'darsi' della Vita: la prova della carne

Secondo la riflessione fenomenologica diffusa, ed accreditata, la fenomenicità è prodotta dalla venuta nel fuori, pertanto la rivelazione operata dall'intenzionalità si compie in tale venuta nel fuori, identificandosi con essa. È infatti questa venuta nel fuori a permettere il far vedere dell'oggetto.⁶

Henry, al contrario, sostiene la non visibilità della fenomenalità. Una non visibilità che risiede nella rivelazione originaria che è costitutivamente invisibile. L'invisibile esprimerebbe la natura stessa della rivelazione, la sua effettività.⁷

Seguendo questo assunto, l'intenzionalità viene a perdere il suo potere rivelativo. Ma ciò che risulta più grave, e che determina la crisi della fenomenologia, sta nel fatto che non si è risolta la questione radicale della possibilità, da parte dell'intenzionalità, di rivelarsi a se stessa.

Questa possibilità non può essere data rivolgendo su di sé una nuova intenzionalità, perché altrimenti il problema si sposterebbe in una regressione infinita. Appare chiaro che l'intenzionalità non è capace di mostrare il principio della fenomenicità.

Per Henry l'errore della fenomenologia è stato quello di aver lasciato totalmente impensata la condizione primordiale dell'apparire. Eppure Husserl aveva sostenuto che il tema della ricerca fenomenologica non sono gli oggetti, ma il modo in cui questi sono dati, il *come* del loro apparire.

I toni critici di Henry sono volti a mostrare il paradosso che «il mondo, il suo apparire, derealizza per principio tutto quanto si mostra in esso».⁸ Ciò che nel mondo sembrerebbe un'evidenza immediata non è reale. È chiaro ed esplicito il rifiuto di rintracciare in un'uscita nel fuori il contenuto reale del mondo, questo si coglie, invece, solo attraverso il potere della sua impressione.

A differenza della fenomenologia tradizionale che riconosce nell'orizzonte di visibilità il *modo* in cui la materia si dà a se stessa, la sua autodonazione, Henry sostiene, che l'essenza del fenomeno non si trovi all'esterno rispetto al fenomeno stesso, anzi gli è così interno da esserne il principio. Il visibile fenomenico radica la propria possibilità di esistenza ontologica nell'invisibile, nell'immanenza patica della vita.

Per comprendere meglio questa dimensione di immanenza occorre superare l'apparente contraddizione fra immanenza e manifestazione, nonché l'equivoco che, secondo Henry, coinvolge interiorità ed exteriorità. Egli afferma che se l'intenzionalità appartiene alla realtà della coscienza e l'oggetto a cui si relaziona è collocato fuori di essa, allora è da condurre all'interno della coscienza stessa il potere di rivelazione. Si avrebbe così un'interiorità della coscienza opposta all'esteriorità dell'oggetto. Ma questa interiorità, ed è qui l'equivoco, se è intesa come intenzionalità, si connoterebbe come un movimento di venuta fuori di sé. La sua realtà consisterebbe nel processo di esteriorizzazione in cui si attua l'esteriorità in quanto tale.⁹

L'intento di Henry è di mettere sotto una nuova luce la dimensione della vita interiore. La stessa espressione, 'vita interiore', è da considerarsi come un tutt'uno e non è da opporre ad una vita esteriore

⁶ Cf. E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, 53-54; Id., *L'opera di Edmund Husserl*, 21-54; Id., *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl ed Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1988, 165-186; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, 47-60.

⁷ Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1990, 551.

⁸ Id., *Incarnazione. Per una filosofia della carne*, Sei, Torino 2001, 51. Cf. I. Poma, *Le eresie della fenomenologia*, Esi, Napoli 1996.

⁹ Cf. M. Henry, *Incarnazione*, 40.

che di fatto non è reale. La vita, e il suo potere di manifestazione, farebbe superare la scissione fra dentro e fuori, immanenza e trascendenza, visibile ed invisibile.

Per superare l'errata contrapposizione fra immanenza e trascendenza, interiorità ed exteriorità, non sono d'aiuto le categorie fenomenologiche che identificano il come dell'apparire dell'oggetto con l'intenzionalità che lo ha costituito come tale; occorre riconoscere l'autentico potere di manifestazione: il darsi dell'assoluto che è Vita.

Il 'darsi della Vita' è la 'possibilità di manifestazione' di un sentire originario che in *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trova la sua ulteriore esplicitazione ed applicazione nella realtà unica che è la nostra carne.

La Vita che rimane invisibile e tuttavia si manifesta, dà al nostro essere corpo le sue capacità fondamentali, di sentire, ricordare, agire. Questo fa sì, secondo Henry, che gli esseri viventi «sono tutti esseri incarnati»¹⁰ e in quanto tali hanno un corpo. Un corpo che negli uomini si differenzia da quello materiale in quanto prova se stesso nel momento in cui sente quanto lo circonda: «La nostra carne non è altro che *ciò che provando, soffrendo, subendo e sopportando se stessa e così godendo di sé secondo impressioni sempre rinnovate*, si trova per ciò stesso capace di sentire il *corpo* che le è esterno, di toccarlo come pure di essere toccata da esso. Esattamente ciò di cui il corpo esterno, il corpo inerte dell'universo materiale, è per principio incapace».¹¹

Gli esseri incarnati «sono esseri sofferenti, attraversati dal desiderio e dalla paura, che sentono tutta la serie di impressioni legate alla carne perché costitutive della sua sostanza, una sostanza impressionale dunque, *che inizia e finisce con ciò che prova*». L'essere carne si oppone all'essere corpo «come il sentire e il non-sentire; da una parte ciò che gode di sé, dall'altra la materia cieca, opaca e inerte. La differenza è talmente radicale che, per quanto appaia evidente, è molto difficile, se non impossibile, pensarla realmente. E questo perché essa si stabilisce fra due termini uno dei quali in fin dei conti ci sfugge».¹²

La carne, dunque, mostra in sé il potere che la rende profondamente, costitutivamente diversa da un corpo, connotando la possibilità d'essere dell'uomo in quanto uomo: «La chair n'est pas une propriété ou une série de propriétés qui se superposeraient à un corps originellement et en soi matériel. Elle définit globalement une manière d'être unitaire qui est précisément celle de l'homme, si sous ce terme nous ne désignons pas n'importe quoi, mais cela même que nous sommes. [...] La différence est qu'un corps matériel ne touche rien et n'est touché par rien».¹³

Grazie al potere immanente della carne che prova se stessa, Henry offre l'autentica possibilità fenomenologica: possibilità data da una Vita trascendentale che è in se stessa *autoaffezione patica*. La passività della carne sarebbe resa possibile dalla passività originaria della Vita assoluta: «Notre chair n'est jamais compréhensible à partir d'elle même, parce qu'elle n'est donnée à elle en son auto-impressionnalité pathétique que l'auto-donation de la seule vie qui s'apporte elle-même en soi, dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue».¹⁴ Si potrebbe dire che la nostra carne ha in sé, ma non da sé, il principio della propria manifestazione.¹⁵

Il potere della carne: dire l'originario

Il darsi della Vita come autoaffezione patica si intreccia con il potere stesso dell'Incarnazione. Ma Henry va ben oltre una possibile lettura analogica o, come da più parte sospettato, una rilettura

¹⁰ Id., *Incarnazione*, 3.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 5.

¹³ Id., *Réponses de Michel Henry aux quatre intervenants*, in *Transversalités* 81 (2002) 83-117, 107.

¹⁴ *Ibid.*, 109.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 113.

teologica dell'originario. Egli, audacemente, pone l'incarnazione del Verbo come condizione di possibilità che si dia una carne come la nostra, e si impegna, con crescente convinzione, a chiarire la condizione di possibilità che si realizzi l'unione fra il Verbo e la carne. Una possibilità che è potere di manifestazione del principio, possibilità che si mostri la visibilità dell'invisibile.

Per Henry «è la carne stessa in quanto tale ad essere rivelazione».¹⁶ Un'affermazione che lega le modalità d'essere della carne a quelle della rivelazione stessa, ponendo un intreccio nuovo dal tenore ontologico. In questo intreccio è data la manifestazione della Vita che, nella carne e nel Verbo, prova il suo essere Vita e rende ogni carne una carne vivente. Il potere della vita è un potere originario, 'una corporeità originaria invisibile' il cui potere di visibilizzazione, la venuta 'fuori di sé' del mondo, è affidata alla vita.

La Vita è «Dio che si auto-rivela, rivela la vita che è la sua Vita».¹⁷ Ciò significa che per Henry, nella rivelazione di Dio, non esiste differenza tra ciò che si rivela e il modo del suo rivelarsi.

La vita rivela in modo che il suo oggetto di rivelazione non si trovi mai fuori di essa, perché non è mai nulla di esteriore, di altro rispetto ad essa, ma essa stessa. La rivelazione della vita, per Henry, è un'autorivelazione, il 'provare se stesso' originario e puro in cui ciò che essa prova e ciò che è provato fanno un tutt'uno. Questa identità tra l'atto del provare e l'oggetto provato è possibile solo perché il modo fenomenologico di rivelazione in cui consiste la vita è un *pathos*. Siamo dinanzi ad una «presa senza scarto e senza sguardo di un soffrire e gioire la cui materia fenomenologica è in effetti l'affettività pura, un'impressionalità pura, l'autoaffezione radicalmente immanente che altro non è che la nostra carne».¹⁸

La vita non solo rivela la carne senza uscire fuori di sé, ma dalla sostanza stessa della vita la carne trae la sua sostanza fenomenologica pura. È una carne impressionale e affettiva che deriva la propria impressionalità e affettività dall'impressionalità e affettività della vita stessa: «La venuta originaria a sé si compie nel *pathos* originario del suo puro godimento di sé, nell'Archi-Pathos di un'Archi-Carne, ovunque e necessariamente, ovunque una vita verrà a sé, tale venuta sarà insieme quella di una carne, la venuta a sé di questa carne nell'Archi-Carne della Vita. La carne è propriamente il modo in cui la vita si fa Vita. Non c'è Vita senza una carne ma non c'è carne senza Vita».¹⁹

La connessione originaria e l'intimità reciproca di Carne e Vita, per Henry, riguardano una vita come la nostra solo perché vi è una condizione di possibilità a priori. In altri termini, prima del tempo e prima di ogni possibile mondo, la connessione Carne-Vita si è stabilita nella Vita assoluta divenendo il modo fenomenologico secondo cui tale Vita viene eternamente a sé nell'Archi-Pathos della sua Archi-Carne.²⁰

In questo farsi carne del Logos, che nel prologo di Giovanni è identificato con Cristo che è il Figlio di Dio, avviene un'autentica donazione nei confronti del vivente che è così donato a se stesso nella Vita.

La Parola si fa carne: il dirsi di Dio

Nella sua ultima opera, *Les paroles du Christ*²¹ Henry affronta il tema della verità delle parole di Cristo, così come sono state tramandate nei Vangeli. Una verità ricercata dal di dentro, dal soggetto

¹⁶ Id., *Incarnazione*, 17.

¹⁷ Ph. Capelle, *Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse a Michel Henry*, in *Transversalités* (1997) 227-232, 231.

¹⁸ M. Henry, *Incarnazione*, 139.

¹⁹ *Ibid.*, 140.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 141.

²¹ Id., *Les paroles du Christ*, Edition du Seuil, Paris 2002.

stesso che la pronuncia. Si è dinanzi a parole di uomo, ma nello stesso tempo a parole di Dio: Egli parla agli uomini e nel suo 'dire' comunica se stesso.

Questa parola di Dio conserva tutta la sua alterità in quanto non si confonde con la parola del mondo perché ciò di cui parla la parola è fuori dalla parola stessa. Ma l'attenzione di Henry è tutta volta a comprendere che tipo di esperienza ci viene offerta da Cristo visto che Egli non solo parla, ma diventa parola di Dio. Quale differenza è data, nella parola, dal parlare di Dio? Dio parla a partire dalla carne di Cristo, la stessa carne è parola, Cristo è parola incarnata.

Il suo sentire e il suo soffrire, sono voce eloquente non tanto del dolore, quanto dell'essere 'passione' in se stesso. Il suo dire è il suo patire e, viceversa, il suo patire rivela un senso ulteriore. Da modalità comunicativa, il corpo di Cristo diventa il senso del detto. Non vi è più alcuna distanza o contrapposizione fra l'interno e l'esterno, il parlante e il parlato, perché è la Vita stessa che dice di sé senza uscire da sé.²²

L'uomo ha così la possibilità di ascoltare in un linguaggio suo la parola che, in quanto di Dio, parla un altro linguaggio, mostra un eccedenza rispetto al solo umano. Una caratteristica dell'essere linguaggio da parte dell'uomo, ciò che lo rende autenticamente parlante, è quella di operare una distanza fra il detto e il poter dire, fra il fatto e la riflessione sul fatto, fra il dolore e il raccontare il dolore. Io non sono la mia collera e il mio dolore, a differenza dell'affermazione sartriana. Eppure, per il Verbo si realizza la coincidenza: la sua carne dice, parla, è parola che sente. Il patire del Verbo incarnato rende la Parola passione in se stessa, senza nessuna distanza, senza uscita in un fuori da sé. Una parola, il Verbo, che dice se stesso e, insieme Altro, dice se stesso ma non il medesimo.

Il carattere di alterità della Parola che parla all'uomo, è riconosciuto anche da Lévinas come l'esigenza veritativa più fondamentale.²³ Per Lévinas però, si tratta della Parola di un Altro detta all'uomo, senza tuttavia appartenergli. Una parola senza dimora che appare e si dissolve nel volto di altri. Una parola senza carne che non offre la possibilità di essere abitata.

L'incarnazione del Verbo, invece, apre l'esperienza della sorgente della parola. Una parola originaria, che è diventata altro, apertura di senso, narrazione di sé e narrazione dell'uomo a se stesso. L'incarnazione mi attesta la possibilità che la carne sia Parola vivente e l'umanità è resa in se stessa 'apertura ad altro', all'altro non più estraneo da sé. Nell'introduzione ad *Incarnazione*, Henry aveva prospettato come orizzonte della riflessione una parola considerata come un tutt'uno con la vita stessa e il suo movimento donante: «Parola che, pur non essendo più intesa dal nostro mondo perduto, non cessa tuttavia di chiamarci facendo di noi dei viventi».²⁴

Il Verbo, la parola di Dio si fa carne, e se la carne è vita e la vita è il Verbo, può essere data a nostro avviso, anche l'inversione per cui la carne si fa parola, si fa verbo, linguaggio.

Attraverso il farsi carne del Verbo è aperta la possibilità alla carne di farsi parola, di mostrare cioè il suo essere altrimenti che visibile. Il "divenire parola" della carne, rimanda alla possibilità del superamento dell'opposizione materia/spirito, visibile/invisibile.

La carne si fa parola: il visibile dell'Invisibile.

La fenomenologia della vita, proposta da Henry, ha mostrato il radicamento della carne nella Vita stessa, riconoscendo la fonte del visibile nell'invisibile. Una posizione teorica, questa, che trova la sua esplicitazione esemplare nell'opera artistica di Kandinskij.²⁵

²² Cf. R. Caldarone, *Corpo, parola e trascendenza*, in "Filosofia e teologia", (1/2005) 76-87.

²³ A questo proposito si veda (oltre che dello stesso Lévinas, *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977) G. Ferretti, *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*. II. Totalità ed infinito di E. Lévinas, Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata 1994.

²⁴ M. Henry, *Incarnazione*, 23.

²⁵ Cf. Id., *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, Guerini e Associati, Milano 1996.

Del pittore russo, Henry condivide l'assunto secondo cui gli elementi pittorici, la forma, il colore, la linea ecc., non sono concepiti come elementi geometrici, ma come elementi soggettivi che trovano la loro origine nel pathos della vita. Tale essenza patetica della pittura viene espressa nella duplicità dell'apparire dei fenomeni che possono essere visti secondo l'Esterno e secondo l'Interno. È quanto Henry ha affermato circa il modo di visibilità dell'esteriorità e quello dell'interiorità, dell'invisibile. Si tratta di due modi differenti di manifestarsi in cui quello dell'invisibile non è la replica di un primitivo fuori. La visibilità non può manifestare ciò che per essenza è invisibile e che, pertanto, può essere colto nel modo della vita. Allora, la pittura ha lo scopo di far vedere ciò che non si vede e non può essere visto.²⁶

Per Henry la pittura di Kandinskij è tutta fondata sulla vita invisibile che viene a sé, è quell'emozione che rappresenta la modalità più intensa della vita: la sua affettività. L'arte realizzerebbe il paradosso di un invisibile che si fa visibile, della forma che è un tutt'uno con il contenuto e che scaturisce dalla vita invisibile.²⁷ Solo il linguaggio che appartiene alla rivelazione della Vita rivela dal di dentro ciò che esprime. La parola parla della pura esperienza di sé della Vita, che rivelandosi a se stessa in quanto parola di vita, parla in ogni vivente.²⁸

Eppure, e qui intendiamo discostarci dalla posizione di Henry, il darsi in maniera altra, ma non in un altrove, è proprio ciò che compie il Verbo: la Parola che si fa carne ha permesso che ogni carne diventasse parola. In altri termini, se è la Vita a darsi e, nella sua invisibilità, a dare al visibile il potere di manifestazione, perché non riconoscere nella visibilità il luogo della Vita invisibile che si lascia dire nella sua trascendenza?

Nell'incarnazione del Figlio il Padre ha ascoltato una Parola sua, ma ancora inaudita, così nell'arte ci viene offerta in maniera unica una 'carne' che parla un linguaggio non solo umano. Osserviamo, infatti, che sia l'Incarnazione sia l'opera d'arte si attuano con la stessa dinamica: entrambi manifestano un invisibile nel visibile, lo spirito *nella* e *attraverso* la materia. La relazione è così stretta e profonda che la separazione di un elemento dall'altro mortificherebbe la comprensione piena e dell'evento dell'Incarnazione e dell'opera d'arte.

Questo intreccio della dimensione divina con quella umana costituisce da una parte, l'essenza stessa dell'arte, dall'altra rivela un capovolgimento fondamentale: l'opera d'arte non è più e solo il linguaggio dell'uomo per parlare di Dio, ma è stato assunto da Dio per parlare all'uomo. D'altronde l'arte costituisce l'espressione più profonda ed originale del linguaggio umano, e non stupisce che possa essere lo stesso linguaggio di Dio che si è fatto carne.

Da un punto di vista teologico possiamo affermare che scegliendo l'incarnazione per rivelare il suo volto, per mostrare l'invisibile, Dio ha assunto per sé il linguaggio proprio dell'uomo in tutte le sue forme e nella sua fisicità. Con H.U. von Balthasar potremmo dire che Dio non ha nessuna necessità di servirsi dell'uomo per rivelare se stesso. Ma se Egli ha scelto di compiere ciò con un'incarnazione, allora «tutte le dimensioni umane, note ed ignote, vengono chiamate a dare espressione alla Persona assoluta». In altre parole, «se Dio si fa uomo, *l'uomo come tale* diviene allora espressione, valida ed autentica traduzione del divino mistero».²⁹

²⁶ Per l'intreccio fra la fenomenologia di Henry e la riflessione di Kandinskij, si veda P. Rodrigo, *Du phénoménologique dans l'art: La vie à l'œuvre*, in J-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque International de Montpellier (3-5 décembre 2003)*, Beauchesne éditeur, Paris 2006, 275-290.

²⁷ Cf. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, 243-249.

²⁸ Cf. M. Henry, *Genealogia della psicanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, 9ss. Ci sembra di notare che in Henry la potenzialità del linguaggio è ricondotta, ed esaurita, nella fenomenalità che si auto-dà e che può essere tentata e detta solo da sé, senza alcuna forma di ulteriorità o alterità. Nel ricondurre la forma alla vita invisibile, ed ogni elemento materiale ad una risonanza affettiva, Henry non coglie, a nostro avviso, l'ulteriorità che si apre nella materialità.

²⁹ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 81 (il corsivo è nostro).

L'arte come passione viva

L'uomo e la sua arte diventano l'orizzonte e la 'materia' dell'opera di Dio che realizza continuamente il suo atto di generazione *della* e *nella* Parola, il suo atto di incarnazione. L'opera d'arte diventa così espressione, in se stessa, di quell'*unicum* di visibilità ed invisibilità, un inedito che significa e produce ancora altro senso.

Riprendendo l'ambito e il linguaggio teologico, possiamo dire che l'uomo e la sua opera diventano il luogo di risonanza e di significato per Dio stesso. Si tratta di un'autentica narrazione divina in cui la Parola di Dio diventa storia dell'uomo e la storia dell'uomo diventa tempo di comprensione della Parola eterna. Preso nella sua carne, nella sua storia, l'uomo è stato scelto da Dio quale suo alfabeto, tanto che si deve dire che Dio non ha semplicemente parlato agli uomini: Egli pronuncia la sua parola, il Verbo, *nell'uomo*.³⁰

Con l'Incarnazione Dio dimora nell'uomo, e nella sua opera, senza mai confondersi con essa. Per comprendere come questo sia possibile basterebbe recuperare il senso classico dell'evento estetico che ci mostra il linguaggio proprio della bellezza, la quale benché invisibile è tuttavia afferrabile.

L'opera d'arte, come ci ha insegnato Pareyson, è il caso tipico dell'universalità che si fa valere attraverso la singolarità e della singolarità che si regge sull'universalità, poiché essa non ha altra legge che la sua regola individuale, sì che l'originalità e l'esemplarità le ineriscono per eccellenza. La stessa determinatezza dell'opera non è mera finitezza, ma inesauribilità che si concreta in infinita interpretabilità.³¹

È la stessa esperienza del Cristo. La sua visibilità non rimanda ad un altro fuori di Lui, benché distinguibile nella natura non è separabile nella persona. Nel suo volto e attraverso il suo volto si vede l'origine, il Padre, senza altri intermediari. Analogamente l'opera d'arte non ha bisogno di intermediari per rivelarsi, giacché il suo stesso volto fisico è un significato vivente: il suo essere è un darsi, la sua esistenza è manifestazione, ed essa stessa irradia il proprio significato ed effonde il proprio segreto. È ben questa la ragione che la rende, per un altro verso, la cosa più difficile da comprendere, poiché non si tratta di cogliere il significato *di* una presenza fisica, il senso *di* una realtà materiale, lo spirito *di* un corpo, ma di saper considerare la stessa presenza fisica *come* significato, la stessa realtà materiale *come* senso profondo, lo stesso corpo *come* spirito e anima. Lo spettatore si trova così davanti all'alternativa: o scorge una brutta presenza e un oggetto muto, o si sente giungere un eloquente e inesauribile messaggio. Tutto questo non dipende che dal suo sguardo, ché non appena la forma è messa a fuoco, si dà via libera al discorso dell'opera.³²

Come l'Incarnazione ha colmato la distanza fra Dio e l'uomo, così l'opera d'arte è in sé il superamento del dualismo corpo e spirito, immanente e trascendente, dentro e fuori. Nell'opera d'arte si realizza l'immanenza dello spirito, della forma, che splende come bellezza e comunica coniando bellezza.

In quanto evento, l'arte rivela, in se stessa e oltre se stessa, di essere viva. Questo potere di rivelare oltre se stessa nella sua visibilità è dato dalla Vita che sostiene ogni possibile produzione, è l'originario, la possibilità stessa che qualcosa si dia. È possibile pertanto affermare che in ogni opera d'arte vi è incarnazione della Vita stessa, anche se nessuna dice la stessa espressione di Vita. Ciascuna opera dice, rivela un'intensità e profondità differenti, perché la Vita che si manifesta è in se stessa 'evento di senso', narrazione nel tempo di ciò che non ha misura, ma solo *pathos*.

Anna Pia Viola

³⁰ Cf. *Ibid.*, 96.

³¹ Cf., L. Pareyson, *Estetica*, Sansoni, Firenze 1974, 276-278.

³² Cf. *Ibid.*, 282.