

L'Altro nel Medesimo. Corpo e intersoggettività

Antonio Bergamo

The Other in the Same. Body and Intersubjectivity

ABSTRACT

This contribution reflects on the body not as a mere biological support nor as one more entry in the taxonomy of "bodies," but as the original locus of relation. The body both shelters and exposes, delimits and opens: it reveals its deepest truth in the encounter with the other. Phenomenology has shown how corporeality is the threshold of finitude and desire, while theology recognizes its fulfillment in the flesh of the Word, where encounter becomes an event of proximity and transcendence. To think the body therefore means to assume intersubjectivity as a generative space in which the "I" and the "you" discover themselves as a "we," not by erasing difference but by preserving it as a common good and a promise of meaning.

Il contributo riflette sul corpo non come semplice supporto biologico né come ulteriore tassonomia di "corpi", ma come luogo originario di relazione. Il corpo custodisce e insieme espone, delimita e apre: è nello scambio con l'altro che rivela la sua verità più propria. La fenomenologia ha mostrato come la corporeità sia soglia di finitezza e desiderio, mentre la teologia ne riconosce il compimento nella carne del Verbo, dove l'incontro si fa evento di prossimità e di trascendenza. Pensare il corpo significa allora assumere l'intersoggettività come spazio generativo in cui l'io e il tu si scoprono "noi", senza annullare la differenza ma custodendola come bene comune e come promessa di senso.

Corpo-vissuto; corpo-cosa; corpo ibridato; corpo espanso; corpo senza organi... sono solo alcune delle indicazioni terminologiche che scorgiamo nella contemporaneità per districarsi all'interno del tema in questione¹. Non si intende qui aggiungere un ulteriore aggettivo all'infinita serie di corpi – vissuto, cosa, ibridato, espanso, perfino "senza organi" – come se la questione

¹ A tale riguardo: U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2013²¹; E. FUGALI, *Corpo*, il Mulino, Bologna 2016; C. D'AURIZIO, *Una filosofia della piega. Saggio su Gilles Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2024, 197-210; J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, 93-102; G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006.

si riducesse a un catalogo tassonomico. Ciò che ci interessa non è il corpo qualificato da un attributo, ma il corpo concreto, irriducibilmente segnato dalle sue differenze, che trova nel rapporto con l'altro la sua verità più propria. L'Associazione Teologica Italiana (ATI) ha provato a riflettere sulla tematica del corpo già nel 2006, con il suo XVII corso di aggiornamento «Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana», occasione nella quale si è provato ad articolare uno sguardo d'insieme a partire da differenti prospettive².

Il paesaggio culturale attuale pone numerose istanze a cui la teologia è sensibile, tra queste: il rapporto tra tecnica e corpo, il dato biologico e l'elemento culturale nella comprensione del corpo, l'istanza di trascendenza dell'intelligenza artificiale. Eppure il grande paradosso contemporaneo pare essere una parallela enfasi del corpo e una sua evanescenza nella propria declinazione al plurale. Perché il corpo non solo delimita, custodisce e preserva il vissuto, e non è mero contenitore delle esperienze che lo segnano nella carne. Il corpo è anche incontro con l'altro, l'altro di cui sento il grido o di cui riconosco la gioia e il dolore. L'evanescenza dei corpi dice, forse, la fatica di scorgere quel nesso intersoggettivo a partire dal quale l'io e il tu si scoprono *noi*, in una reciprocità non assimilante, ma generatrice di senso. Proprio tale nesso intersoggettivo vuole essere al cuore di questo contributo, provando a rendere ragione della complessità del corpo, per poi interrogarsi su un possibile accesso fenomenologico capace di scorgere e liberare le sue eccedenze, senza ridurre il corpo a mero simbolo, per poi intercettare la venatura teologica che risalta in un orizzonte in cui siamo chiamati a interrogarci su quale quadro ontologico ci permetta di non perdere per strada la ricchezza dell'incontro e, infine, individuare il *luogo* mediante il quale esso si realizza autenticamente.

² ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, a cura di R. Repole, Glossa, Milano 2007.

1. Rendere ragione della complessità

Il corpo, come le stesse istanze della tecnica e dei paradigmi post-strutturalisti pongono in evidenza, si pone al crocevia di molteplici livelli tra loro relati: antropologico, ontologico, etico, metafisico. Tale complessità³ implica il *da dove* dell'osservatore, esso stesso implicato in una ermeneutica del dato, che dice una relazione; e il *verso dove*, posto come istanza e compito insito nel corpo sempre teso all'incontro con altri, che dice movimento e un luogo della relazione. Per districarsi all'interno di tale reticolato tre prese di posizione sembrano caratterizzare la riflessione a riguardo: il necessario accesso fenomenologico che interpella la teologia, il quadro ontologico in cui è possibile un discorso e una comprensione, il «luogo» cristologico come criterio ermeneutico.

Ora, prima di operare questi tre passi, occorre preliminarmente cogliere come il pensiero antico con Aristotele abbia intuito in qualche modo tale quadro. Il corpo si trova implicato in un gesto di cura. Il nostro essere corpo è essere riconosciuti, accolti e custoditi in una relazione con altri. Il prendersi cura di sé e dell'altro sono parte di un unico movimento in cui l'alterità è già da sempre presente e sembra alludere ad un terzo che nella relazione si annuncia e si sporge, dischiudendo la potenza del gesto autentico di prossimità.

Aristotele, dunque, nel libro *Delta*, capitolo 12, della *Metafisica* scrive:

“Potenza” (*dynamis*) è detto il principio di movimento o di mutamento presente in altro o nella stessa cosa in quanto altro, per esempio l'arte del costruire case è una potenza che non è presente nella casa costruita, mentre la medicina, che è una potenza, può essere presente nel soggetto curato, ma non in quanto è curato. Dunque in generale è detto potenza da un lato il principio di mutamento e di movimento in una cosa diversa o

³ Cfr. P. BANNA- P. BRAMBILLA-V. CONTI-S. POGLIANO, *Complessità. Teorizzazioni moderne, sfide antiche*, Studium, Roma 2023.

nella cosa stessa in quanto diversa, dall'altro il principio di mutamento ad opera di una cosa diversa o della cosa stessa in quanto diverso (secondo quella potenza, infatti, per cui ciò che subisce, subisce alcunché, noi diciamo che esso ha la potenza di subire, talora se subisce una cosa qualsiasi, talora invece se subisce non secondo ogni affezione, ma verso il meglio)⁴.

Il filosofo qui sottolinea che quando si parla di potenza si parla di un principio all'origine di ogni modificazione, egli pertanto allude a un luogo in cui avviene tale modificazione. Esso può risiedere o in un'altra cosa rispetto a ciò che è mosso o nella cosa stessa, che tuttavia è mossa in quanto altra. A tal proposito egli utilizza due esempi, quello del costruire e quello del curare. Quando si costruisce emerge come il punto di partenza non si dia nei materiali, quanto nell'architetto, il quale pensa ed immagina la costruzione. Egli è dunque un ente diverso rispetto a ciò che muta e il principio di movimento si trova in un altro rispetto a ciò che è mosso. Quando ci si prende cura di qualcuno, Aristotele osserva che il principio di movimento può risiedere nello stesso soggetto che va incontro al mutamento. Ovvero, il medico anche se egli stesso malato può prendersi cura. Il principio della cura abita dunque in un altro o in sé in quanto altro. Quando nella relazione di prossimità ci si sporge incontro all'altro, la trasformazione a opera dell'altro è al centro del processo stesso della cura. Tuttavia, successivamente, spiegando tale processo Aristotele declina anche al passivo tale potenza. La potenza è anche nei materiali e l'arte del prendersi cura è una sorta di *techne* in quanto passaggio da una condizione all'altra. Questo perché l'azione di colui che si prende cura è accolta e recepitata secondo quelle possibilità preesistenti in colui che è curato.

Attraverso la relazione pertanto il nostro essere corpo è interpellato e coinvolto in una contemporaneità d'insieme, in cui nelle vene del proprio esserci scorre l'altro, il quale vi è implicato a sua volta. Aristotele sembra così intuire un fondamento intersogget-

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 12, 1019a, 15-20.

tivo su cui poggia il rapporto di prossimità, è appunto la questione del luogo. Nel libro IX dell'*Etica* lo stesso filosofo osservando la realtà e parlando dell'amicizia, oltre a ravvisare in essa l'esperienza antropologicamente più densa e bella, in quanto l'altro scoperto come amico realizza la propria ipseità, vede nell'essere con l'altro il luogo. La presenza dell'amico, *parousia* (*para-ousia*: essere presso, prossimo, all'*ousia* [essenza] dell'altro), è la cosa più desiderabile⁵. Tuttavia il piano in cui si dischiuderebbe il luogo di tale fondamento, resta ancora abbozzato. Un elemento questo, che sotto altri punti di vista, si annuncia invece teologicamente, come si richiamerà più tardi, nella *carne* del Verbo.

2. Un accesso fenomenologico?

Procedendo in avanti, in un primo passo, siamo chiamati a interrogarci su come possiamo accedere fenomenologicamente a questo dirsi/darsi del corpo, su quale fondamento intersoggettivo poggi ad esempio il rapporto di cura e in che modo. È noto come nella seconda metà dell'Ottocento la psicoterapia abbia visto la psiche come oggetto di cura, cadendo talvolta in alcuni riduzionismi, sottolineando ora un aspetto, ora l'altro di ciò che caratterizzerebbe la potenza che inhabita il corpo che porta il segno dell'altro⁶. Altrettanto noto è come la fenomenologia a partire da Husserl abbia portato invece in risalto l'esperienza incarnata mediante i noti termini di *Körper-corpo cosa* e *Leib-corpo vissuto*. Può altresì essere prezioso ricordare questi guadagni fenomenologici ai contraccolpi avvenuti nella teologia⁷.

Se da un lato la riflessione fenomenologica in filosofia ha prestato

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IX, 12, 1171 e seguenti.

⁶ Cfr. V. CONTI-G. ARCIERO, *Percorsi di cura. Psicoterapia fenomenologica e psiconalisi: l'impraticabile incontro*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 179-227.

⁷ Per approfondire: M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010, 93-130.

attenzione al dato del corpo, ponendo la questione del sovraccarico della coscienza nella percezione, e mettendo in rilievo l'apertura al mondo e l'esperienza che ne facciamo attraverso il corpo stesso (ad es. M. Merleau-Ponty, E. Levinas, E. Falque...); da un altro lato la teologia ha fatto propria una attenzione fenomenologica nella sua metodologia. L'essere corpo pone la domanda della percezione: in esso spazialità e temporalità sono co-implicate. Come l'evento cristologico-trinitario, il darsi di Dio nel Verbo incarnato nel tempo e dall'eternità, altera il dato della corporeità vissuta?

Nella riflessione teologica un primo tratto sembra emergere in maniera cristallina: la questione della corporeità viene ad essere approcciata a partire dal suo accesso fenomenologico nell'aperto del darsi di Dio in Cristo.

Noi percepiamo il mondo e ci apriamo ad una esperienza di esso attraverso il corpo. Il corpo è mediatore esistenziale della percezione, una sorta di pre-condizione perché si possa dare una relazione tra soggetto e oggetto. Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, ha evidenziato che è attraverso il nostro corpo come esperienza di essere-nella-carne che possiamo vedere⁸. Nel fluire delle molteplici percezioni della contingenza il corpo in quanto *corps propre*, ci offre una esperienza di permanenza. Esso poi non è mai un mero oggetto nell'esperienza soggettiva. Il dato primario che emerge è che *io sono corpo*, ed è proprio attraverso il corpo che siamo messi di fronte alla finitezza, poiché sempre siamo nella condizione di accogliere tale dimensione. Prendere sul serio la corporeità significa dunque recuperare l'immediatezza della presenza a noi stessi e per gli altri, riprendere confidenza con la dimensione pre-riflessiva del mondo, per cogliere la nostra esperienza così come essa è davvero. Attraverso il corpo, infatti, sperimentiamo che il mondo è finito e che il soggetto al contrario è abitato da una infinitezza: è l'intenzionalità che unisce gli esseri umani e il mondo in un tutto

⁸ Cfr. J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, tr. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2016, 40-53.

ed inquieto essere-nel-mondo. Dire corpo vuole dire prendere sul serio che la spazialità del nostro abitare il mondo lascia emergere il desiderio di infinito che ci abita. Emmanuel Levinas, a sua volta, descrive la corporeità come esperienza del nostro abitare tra interiorità ed exteriorità, attraverso il prendere casa nel mondo in cui fa breccia il volto dell'Altro⁹.

Molto concretamente questo significa, ad esempio, assumere che il corpo *può* qualcosa nella relazione con altri e che il rapporto tra corporeità e limite dica o comunque alluda alla potenza originaria che sgorga da un fondamento interpersonale non addomesticabile o etichettabile, non concetto, ma evento. Probabilmente quando Emmanuel Falque con il suo *fuori fenomeno* (*hors-phénomène*) si spinge ai confini della fenomenalità¹⁰, si sta intrattenendo con tale fibrato, nodo in cui base ed eccedenza, immanenza e trascendenza, si intrecciano senza confondersi¹¹. Il

⁹ Scrive Levinas: «Essere corpo significa [...] essere *me stesso* pur vivendo nell'*altro*» (E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990, 117). Giovanni Ferretti ha in tal senso evidenziato come «essere corpo è "l'esistenza di questo equivoco", in cui si incrociano due direzioni diverse, da non intendersi come punti di vista successivi, poiché proprio "la loro simultaneità costituisce il corpo". Per Levinas non si dà quindi in noi una dualità tra corpo proprio (*Leib* in tedesco) e corpo fisico (*Körper* in tedesco), che si dovrebbe poi tentare di conciliare» (G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, 145).

¹⁰ Cfr. E. FALQUE, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021, 23-108. In questo senso, ciò che la fenomenologia ha descritto come *hors-phénomène* si mostra teologicamente come luogo d'accesso privilegiato: non un non-fenomeno, ma un fenomeno al limite, che incrina la pura trasparenza della presenza e rivela, proprio nel suo eccedere, la possibilità di un oltre. Malattia, dolore, morte – e, in altro registro, la stessa rivelazione – attestano che il corpo non si lascia mai possedere del tutto, perché custodisce una passività originaria che non è riducibile a funzione biologica, ma apertura ad un'eccedenza. Il "fuori-fenomeno" si mostra allora non come negazione, ma come preannuncio di quel compimento in cui la carne del Verbo, abitando i limiti, dischiude il senso ultimo del corpo come luogo interpersonale e trasfigurato.

¹¹ Il termine impiegato, "fibrato", proviene dal lessico della geometria differenziale e della fisica teorica. Esso indica una struttura nella quale a ogni punto di una base si associa uno spazio-fibra, così che l'insieme non si riduca né alla sola base né alle sole fibre, ma viva dell'articolazione costante fra i due livelli. In fisica dei campi, ad esempio, il fibrato consente di descrivere la coesistenza di uno spazio-tempo e dei campi che lo attraversano: il campo non è mai un puro dato locale, ma una fibra che accompagna la totalità del tessuto spaziale. Traslato antropologicamente, il termine permetterebbe di pensare l'umano e il corpo non come

fuori fenomeno è ciò che pare distruggere ogni fenomenalità e si annuncia al limite, al confine. La malattia è uno dei paradigmi individuati dal pensatore francese. Essa si manifesta come differenza da sé. Quando sono malato, quando qualcosa mi cade addosso, vedo confinate le mie possibilità di esistenza, mi trovo dinanzi alla riduzione cioè della possibilità di accesso a un mondo comune e quindi anche della libertà. Eppure, silenzioso, proprio in quel limite appare al presente il corpo che io sono. Esso, il corpo, con tutta la sua pesantezza, allo stesso tempo libera un nuovo ordine di significati che prima rimanevano confinati nelle loro rappresentazioni. Se mi lascio assorbire dalla contemplazione di un dipinto, lo sguardo segue le forme e i colori in modo così naturale che il corpo sembra scomparire, come se la mia presenza fosse interamente raccolta nell'opera. Ma se all'improvviso un dolore al ginocchio si fa sentire, quell'esperienza di trasparenza si interrompe: il corpo riemerge con forza, imponendosi come centro dell'attenzione, e la contemplazione diventa semplice osservazione visiva, privata della sua densità.

Cosa *può* un io quando si dona a un tu? È la domanda che antropologicamente incomincia a risuonare nella situazione limite in cui l'uno e l'altro sono coinvolti in un reciproco sporgersi che diventa al contempo movimento e divenire insieme nella relazione. L'irrompere del limite che richiama alla presenza della propria finitezza non è mera interruzione, ma rivelazione: esso mostra che il soggetto non si possiede mai interamente, perché il corpo lo espone all'alterità, lo costringe a prendere sul serio la concretezza della propria esistenza e, al tempo stesso, lo apre a un'eccedenza che non dipende da lui, in cui si lascia intravedere la condizione creaturale e la chiamata dell'Altro che restituisce l'io a sé stesso nella relazione.

un'entità semplice, ma come il luogo di un intreccio di dimensioni – sensibile e trascendente, singolare e relazionale – che si compongono senza mai annullarsi. Significa allora sottolineare che il corpo è sempre più di quanto appare, poiché la sua consistenza non sta in una proprietà isolata, ma nel gioco reciproco che tiene insieme immanenza ed eccedenza.

3. Un quadro ontologico

Un dato che sembra accomunare i tentativi di una fenomenologia teologica conducono al venire in rilievo di un quadro ontologico di riferimento: l'alterità segna la corporeità nel suo essere apertura e pre-disposizione all'incontro. Il limite del fenomeno, già evocato come *fuori fenomeno*, non si pone allora come negazione, ma come indizio che la fenomenalità stessa rinvia a un piano più originario: è qui che il discorso fenomenologico trova il suo compimento ontologico, nel riconoscere che il corpo non si dà solo come esperienza, ma come apertura costitutiva all'A/altro¹². Tali tentativi muovono dall'evento Cristo in cui la sua umano-divinità *di-segna* i tratti filiali e fraterni della corporeità umana, quale affezione creatrice. Essi si caratterizzano per differenti intonazioni di apertura.

Un primo livello esistenziale della corporeità si confronta a sua volta con il livello teologale che emerge nel dato cristologico, e che è stato ben messo in rilievo nei contributi recenti – per richiamarne alcuni – di Giovanni Cesare Pagazzi, Marcello Neri, Piero Coda. Nel darsi di Dio emerge in maniera dirompente la decisività della carne di Cristo: il corpo vissuto del *logos* cristiano è l'emergere di uno spazio in cui la spazialità del vissuto degli umani trova la sua origine (il da dove) e il suo orientamento (il verso dove). Dio che in Cristo assume dal di dentro la condizione corporea dell'umano ne dipana l'orientamento fondamentale, come spazio aperto in cui percepire la relazione paterna con Lui che proviene dal Figlio e che nella forza dello Spirito irrori i vissuti intersoggettivi intenzionandoli agapicamente. Fuggendo ogni mera rappresentatività appiattita, il darsi fenomenico di Dio nella rivelazione è il rimando a un vissuto corporeo che ha la densità della responsabilità verso l'Altro. Fragile, finito, caduco, ma anche capace di slancio, di forza, di dono, il corpo è assunto dal Verbo mostrandone la capacità re-

¹² Cfr. E. FALQUE, *La Chair de Dieu*, Cerf, Paris 2023, 286-303.

lazionale nel farsi carico dei pesi gli uni degli altri. Il corpo dunque non come mero “corpo-cosa”, ma come “corpo-effetto” dell’intrecciarsi dei vissuti in una storia che si fa bio-grafia e compagnia di Dio con gli umani. Il corpo della fede nel darsi fenomenico di Dio non può essere dunque oltrepassato, né edulcorato, né astratto, ma va preso sul serio nel suo realismo. Esso dice che l’affezione sensibile dell’umano è aperta all’essere-qui tra noi del corpo di Dio, nel legame che egli ha con noi nella carne di Cristo. Tale accento fenomenologico è significativamente presente nella teologia cattolica del XX secolo¹³.

Esso sembra caratterizzarsi sotto due diversi profili¹⁴: quale spazio ermeneutico della singolarità cristologica e quindi fenomenologia dell’evento di Gesù Cristo, ma anche quale spazio ermeneutico dell’esperienza umana del darsi di Dio nella storia quale evento/avvento performativo. Questi due profili convergono nel costitutivo rimando al Cristo risorto. «Per la filosofia si tratta di superare l’imprigionamento nell’orizzonte meramente apriorico del trascendentale, senza perdere però il guadagno rappresentato dal principio moderno di soggettività; per la teologia di raggiungere l’evento Gesù senza che l’espressione della sua identità nel linguaggio metafisico ereditato dalla tradizione dogmatica ne pregiudichi l’ascolto e una rinnovata espressione»¹⁵.

È in questo darsi sinfonico, dunque, che è possibile collocare i numerosi tentativi che costellano il rapporto tra fenomenologia e rivelazione nella teologia cattolica, che richiamiamo brevemente senza pretesa di esaustività non essendo questo il luogo per approfondirli. Accanto ai poderosi tentativi di Hans Urs von Balthasar, con la sua estetica teologica che si dipana nella drammatica della storia¹⁶, e di Karl Rahner, con la sua fenomenologia

¹³ Cfr. *Fenomenologia e rivelazione*, a cura di T. Bertolasi-A. Bergamo-G. Pintus, Città Nuova, Roma 2024.

¹⁴ Cfr. P. CODA, *Fenomenologia e ontologia dell’evento Cristo*, in «Lateranum», 65 (1999), 466-469.

¹⁵ Ivi, 467.

¹⁶ Pur rinviando alla monumentale opera di H.U. von Balthasar, per un approfondimento

esistenziale che vede l'uomo uditore della Parola e sottolinea la plausibilità della Rivelazione¹⁷, troviamo il tentativo di Armido Rizzi di tratteggiare una fenomenologia cristologica¹⁸, quello di Angelo Bertuletti per il quale la fenomenologia di Gesù è la condizione di possibilità della teologia¹⁹, quello di Pierangelo Sequeri, volto a sottolineare l'importanza della storia di Gesù come forma effettuale della verità ontologica di Dio, in cui il sentire è posto come eteroaffezione che rimanda al suo veramente Altro²⁰. Ed infine, come non dimenticare il tentativo di Klaus Hemmerle di dipanare una fenomenologia dell'amore quale via di accesso all'ontologia trinitaria, e i più recenti tentativi di Cesare Pagazzi di delineare una fenomenologia cristica degli esistenziali²¹.

4. Il «luogo» cristologico come criterio ermeneutico

Un discorso teologico sulla corporeità prova a ricondurre fenomenologicamente il dato al compito che lo caratterizza, a partire da quella umanità che *ab aeterno* il Verbo conosce e assume nel tempo. La carne quale esistenziale primordiale predisposto all'incontro con l'A/altro custodisce il riverbero di una trascendenza che fa breccia nell'immanenza senza edulcorarla, ma accompagnandola al compimento. Il desiderio del corpo, ambigua-

specifico: D. FARES, *Fenomenologia de la verdad del mundo: Una guía de lectura de los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, Buenos Aires 2018.

¹⁷ In particolare: K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, a cura di M. Marassi-A. Zoerle, Vita & Pensiero, Milano 1989; *Uditori della Parola*, tr. it. di A. Belardinelli, Borla, Torino 1988.

¹⁸ A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2010.

¹⁹ A. BERTULETTI, *Il significato di una formula inconsueta*, in «Teologia», 23 (1998), 241-247; *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014

²⁰ P.A. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in «Teologia», 23 (1998), 289-329; *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; *Il Grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; *L'umanità del Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2023.

²¹ K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023.

mente presente nel post-moderno, non custodisce forse il corpo del desiderio? Nel tema dell'ibridazione non si potrebbe annidare la domanda circa il divenire altro che segna la relazione? Che il venire meno di un quadro ontologico di riferimento classico non ponga forse la domanda circa una ermeneutica più profonda dell'ontologia?

Tali sentieri sembrano accomunati da alcuni punti nodali: la singolare relazione vissuta da Gesù con il Padre, spazio aperto dell'esperienza umana tesa a cogliere la significatività degli eventi nell'Evento sorgivo che li interpella e sopravanza, nell'orizzonte dello Spirito che diventa esperienza cristiana del Risorto attraverso un accesso empatico²². In sintesi, dunque, emergono le due linee di approfondimento: una fenomenologia "di" Gesù, che mette a fuoco il baricentro cristologico; e una fenomenologia "in" Gesù, che illumina l'orizzonte del reale in prospettiva trinitaria. Si dà però anche una terza linea, quella di una fenomenologia esistenziale, in cui i due assi si incontrano, ed emergente da/in una ontologia trinitaria.

L'esigenza allora sarebbe quella di rileggere il tema del corpo alla luce della carne del Verbo incarnato, come quell'esistenziale primordiale che nel *Logos* è stato fatto, assunto e che tende verso di lui, in maniera tale che quelle impressioni singolari che accadono non sono semplici dati, ma rivelano delle direttrici di senso, come trasformazione e delimitazione della relazione tra

²² In particolare: F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001; G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004. Accanto ad essi è possibile segnalare una serie di altri studi recenti che si possono inscrivere in una ricerca di un accesso fenomenologico all'evento che si dipana da Gesù Cristo: S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012; C. DOBNER, *Nella mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2019; L. VANTINI, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017; M. SALVIOLI, *Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, in «Divus Thomas», 2008, 22-110; M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», 1 (2005), 367-384; M. NERI, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede*, Cittadella, Assisi 2007; M. GRONCHI, *Per una fenomenologia cristologica della relazione*, in «Euntes Docete», 56 (2003), 31-43.

l'io, il mondo e Dio. L'identità del Verbo, che si situa nell'essere originariamente *pros theou* (Gv 1,2), si manifesta quale punto di trazione nel quale l'essere se stessi è orientato ad una alterità fondamentale. Essa intesse la relazione con l'altro da sé nell'orizzonte empirico, nel quale permane l'eccedenza evenemenziale di un darsi che interpellando si ritrae segnando i vissuti. Il sentire dell'umano è allora non il rimando a un mero contenuto dato, ma a una relazione dinamica tra il soggetto e il mondo nel quale è posto responsabilmente nel suo essere corpo in relazione²³.

Nella singolarità partecipativa di Cristo, vulnerabilità e finitezza sono assunte e sovraccordate, manifestando una potenza, ovvero una modalità mediante la quale il corpo, nella traccia dell'altro in sé, si realizza come cura e prossimità. Il Verbo entrando nel tempo, dal di dentro, ha assunto nella diacronia di un presente, che si rinnova nei vari momenti, i vissuti nei quali la vulnerabilità è espressione della passività originaria e la finitezza della valenza attiva di trascendenza. Il suo *divenire* carne, rimane abbracciato al suo essere *pros theou*, ovvero nell'immutabilità di una interdonazione reciproca in Dio che si protende nella creazione come relazione. L'essere in sé e l'essere presso l'altro, che nel Verbo coincidono nell'eternità, nella temporalità risuonano nell'essere in sé e l'essere presso l'altro dell'umano, chiamato a prendere posizione nella libertà e per grazia, rinvenendo nelle vene della storia l'interpellanza del Verbo stesso. Si potrebbe dunque dire che, nella sua singolarità partecipativa, le nostre singolarità trovano il proprio luogo

²³ Se Aristotele nella prima parte del libro *Theta* della *Metafisica* tratta della potenza come qualcosa di connesso al movimento o al mutamento in generale, significato prevalente nel linguaggio comune, quello che ha un rilievo importante per la scienza dell'essere, specificherà successivamente, è connesso all'atto. L'io che si dona al tu *può* nella misura in cui, sporgendosi fuori di sé, si ritrova co-implicato in una responsabilità per l'altro che Levinas ha tematizzato come elezione, convocazione, perché già da sempre presente nell'io, e portatrice di una eccedenza. Come sintetizzato da Ferretti «la prossimità [...] implica l'irrompere di una diacronia che mette capo alla trascendenza. Non solo trascendenza dell'Altro rispetto al Medesimo, ma la trascendenza stessa del Medesimo rispetto a se stesso [...]. La singolarità dell'Altro risulterà dal fatto stesso che egli mi convoca, anteriormente ad ogni designazione che io possa darne nei termini di un "questo qui" (*tóde ti*)» (FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, 250-251).

nel nesso interpersonale ed intersoggettivo che ci lega e ci libera al contempo. Egli *diviene* con me, perché io sia capace di divenire con/per l'altro, intenzionando il movimento mio e dell'altro in/verso uno spazio terzo che è l'irrompere, nella luce e nella forza dello Spirito, di Lui come il veramente Altro. Un movimento dunque escatologicamente tensionato, che rifuggirebbe dualismi di sorta, e che quindi tende verso un compimento. Quando Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

Questo implicherebbe tuttavia che al presente le piaghe e le pieghe del reale si costituiscono come brecce e passaggi, lì dove l'amore agapico è il mediatore tra il conoscente e il conosciuto, tra colui che si prende cura e colui del quale ci si prende cura. Amore agapico che è agente di trascendenza, intendendo per trascendenza quella trasparenza tra le opacità dell'immanenza di cui si rivela la densità qualitativa e la sua vocazione.

In conclusione

Il percorso che si è provato ad abbozzare ha mosso i suoi passi dal riconoscimento della complessità del corpo, crocevia di livelli molteplici e intrecciati – antropologico, ontologico, etico, metafisico – che esigono di essere pensati non in astratto, ma nel dinamismo relazionale che essi sottendono. Aristotele, con le sue intuizioni sulla potenza e sulla cura, ha offerto un primo quadro in cui il corpo non appare come semplice materia, ma come espressione in cui prende forma il legame con l'altro: essere corpo significa sempre già essere implicati in un movimento di prossimità.

Da qui il primo passo, fenomenologico: non un mero inventario di funzioni, ma l'attenzione al corpo che si dà e si percepisce come apertura al mondo e all'altro²⁴. L'esperienza della malattia,

²⁴ Non si tratta qui tuttavia di indulgere in quelle caricature speculative che, importando in filosofia la nozione matematica di funzione, credono di aver trovato un modello euristico universale: come se il corpo fosse una variabile da immettere in un'equazione e la relazione

come del dolore, mostra come il corpo irrompa a dischiudere la verità della nostra finitezza, e insieme la possibilità di un'alterità che ci eccede. In questa prospettiva, il corpo è la soglia attraverso cui l'io e il tu si incontrano: ciò che pare limite diventa "rivelazione", richiamo a una dimensione creaturale che non si lascia possedere, ma ricevere secondo una passività originaria.

Un secondo passaggio si è poi reso necessario: collocare questi guadagni in un quadro ontologico. Qui il corpo si mostra nella sua struttura originaria di apertura, non come "corpo-cosa" ma come "corpo-relazione", o "corpo-effetto", per usare una terminologia levinasiana, orientato dal darsi di Dio in Cristo. La carne assunta dal Verbo è il luogo in cui la fragilità e lo slancio dell'umano si svelano come portatori di una responsabilità verso l'altro, e dove la vicenda singolare di ciascuno si intreccia con la bio-grafia di Dio con gli uomini.

Infine, il criterio cristologico ha offerto la chiave ermeneutica che raccoglie e rilancia i tratti precedenti. La carne del Verbo, vissuta nella diacronia del tempo e nella fedeltà eterna al Padre, custodisce il nesso tra vulnerabilità e trascendenza, facendo del corpo non un attributo da qualificare, ma il luogo primordiale della relazione. Così la singolarità dell'io, nell'incontro con l'altro, trova la propria verità nel movimento che conduce a un "terzo" spazio: quello in cui l'Altro, nella forza dello Spirito, apre e sostiene il cammino verso un compimento escatologico.

Il corpo, in tale prospettiva, non si lascia racchiudere da aggettivi, ma si rivela come carne attraversata dalla relazione. Come si dà la forma? Come "emerge" il *corpo* del desiderio? Quale posto ha l'affezione nel vissuto corporeo? Quale corporeità dunque nel divenire temporale? Quella intessuta dei fili dell'intersoggettività, non ridotta a corpo-cosa, non edulcorata ad estensione della coscienza sovraccarica, perché, come ha ricordato Maurice

con l'altro un risultato da calcolare. La funzione, in matematica, è precisione; in filosofia, ridotta a metafora, rischierebbe di essere solo un alibi concettuale che appiattisce l'eccedenza del reale.

Merleau-Ponty, «poiché siamo al mondo noi siamo *condannati al senso*»²⁵ in maniera tale che l'esercizio del pensiero è l'espressione di questo apprendere, giorno per giorno, a vedere il mondo, nell'intreccio dei vissuti e del contatto. Una corporeità che trasgredisce l'automatismo della carne nel desiderio di trascendenza? Si tratterebbe forse di rileggere il sentire originario che, a sua volta, ha provato a descrivere Maria Zambrano, possibile attraverso i chiari del bosco²⁶. Esso è un sentire incarnato, che chiede di collocare la tonalità emotiva in un campo di senso intersoggettivo. Nel provare a comprendere allora la dimensione della corporeità può risultare decisivo pensare il differenziale trinitario da cui si origina il bene della differenza come "tra" dei vissuti condivisi nello spazio dei corpi.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2018, 30.

²⁶ La filosofa spagnola evidenzia come siamo rinviiati al luogo dell'accadere e questo implica una postura singolare: aprirsi e riceversi nell'aprire la radura *nel bosco*. La trascendenza non si offre quale fuga dal reale, ma quale aperto nel reale secondo un tocco leggero di grazia nell'ombra in cui siamo posti: M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano 1991.