

Annalisa Caputo

Questo è il mio corpo (épandu). Una decostruzione filosofica de Le nozze dell'agnello di Emmanuel Falque

Abstract: What does 'body' mean? To answer this question, we chose to cross *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (2011) by E. Falque. Our essay is divided into three parts. In the first one, we try to understand what '*corps épandu*' means, and what relationship it has with the classic philosophical (and ontotheological) interpretation of the human body. After an '*Intermezzo*' on *The question of animality, between philosophy and art*, in the second part we see what happens to bodies when eros comes into play. In the third part, we work on four elements, which emerge in this '*manifest of the flesh*' (memory of the body; real presence of the bodies; the word-silence relationship in the body; the 'tangere' and/or 'non tangere' of bodies) and we use them to re-read some questions highlighted in this Covid-time.

Che cosa significa 'corpo'? Per provare a rispondere a questa domanda, abbiamo scelto di attraversare il testo di E. Falque *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (2011). Il saggio è diviso in tre parti. Nella prima cercheremo di capire che cosa significhi '*corps épandu*', e che rapporto abbia con il modo con cui classicamente la filosofia (e l'ontoteologia) ha letto il corpo umano. Dopo un '*Intermezzo*' su *La questione dell'animalità, tra filosofia e arte*, nella seconda parte vedremo che cosa ne è dei corpi quando entra in gioco l'eros. Nella terza parte, lavoreremo su quattro elementi, che emergono in questo 'manifesto della carne' (la memoria del corpo; la presenza reale del corpo; il rapporto parola-silenzio nel corpo; il 'tangersi' e/o 'non tangersi' dei corpi) e proveremo ad utilizzarli per rileggere alcune delle problematiche messe in evidenza dal Covid.

Keywords: Body, Emmanuel Falque, *corps épandu*, *manifest of the flesh*, *tangere*

Parole chiave: corpo, Emmanuel Falque, *corps épandu*, *manifesto della carne*, *tangere*

Se c'è un tema filosofico inaggirabile in questo tempo di pandemia, è quello del corpo. Stare vicini o stare lontani? Evitare contatti (contagiosi) o cercare in ogni caso di incontrarsi e condividere spazi e tempi? Prima di ogni risposta e proposta, ci pare importante tornare filosoficamente sulla questione fondamentale: che rapporto c'è 'noi' e i 'nostri' corpi? Che cosa significa 'corpo'?

È per provare a rispondere a questa domanda che abbiamo scelto di riprendere tra le mani il testo di Emmanuel Falque *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (2011)¹, un testo complesso, ma che merita la fatica della lettura, a nostro avviso: per la visione 'originale' che presenta, e per le applicazioni possibili che offre, anche al di là delle intenzioni dell'autore.

Divideremo il saggio in tre parti. Nella prima, cercheremo di capire che cosa significhi '*corps épandu*', e che rapporto abbia con il modo con cui classicamente la filosofia (e l'ontoteologia) ha letto il corpo umano. Dopo un '*Intermezzo*' su *La questione dell'animalità, tra filosofia e arte*, nella seconda parte vedremo che cosa ne è dei corpi quando entra in gioco l'eros (e, viceversa, come l'esperienza dell'amore aiuti a comprendere cosa 'possano' i corpi). Nella terza parte, lavoreremo su quattro elementi, che emergono in questo 'manifesto della carne' (la memoria del corpo; la presenza reale del corpo; il rapporto parola-silenzio nel corpo; il 'tangersi' e/o 'non tangersi' dei corpi) e proveremo ad utilizzarli per rileggere alcune delle problematiche messe in evidenza dal Covid. Inizieremo con una *Premessa*, in cui diremo qualcosa sul contesto in cui nasce il libro di Falque e presenteremo l'ottica a partire dal quale vogliamo decostruirlo.

¹ Cerf, Paris, 2011, d'ora in poi NA. Il testo non è ancora stato tradotto in italiano. In inglese ha come sottotitolo significativo *Eros, the Body, and the Eucharist*, significativo perché esplicita la dimensione erotica sottesa al libro, che nel sottotitolo francese rischia di sfuggire.

o) Premessa. ‘Tra’ decostruzione del cristianesimo e tornante teologico della fenomenologia: *tertium datur?*

Qualche lettore esperto avrà riconosciuto dietro il titolo di questa premessa (introduttivo-metodologica) da un lato la posizione di Jean-Luc Nancy², dall’altro quella di Emmanuel Falque³. Meriterebbe un lavoro a sé il confronto tra i due Autori, la loro diversa posizione rispetto alla fenomenologia e alla questione del corpo, il loro modo – del tutto particolare e originale – di ripensare i contenuti del cristianesimo come contenuti filosofici.

L’obiettivo di queste pagine è molto più limitato. Infatti, se dovessimo presentare il testo di Falque globalmente e in maniera storico-critica, dovremmo collocarlo all’interno del *Triduum philosophique* di cui fa parte⁴: una Trilogia che, nel primo volume (*Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort, Lecture existentielle et phénoménologique*⁵) lavora sui temi della sofferenza, della passione e dell’angoscia; nel secondo volume (*Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*) rilegge il tema della metamorfosi e della resurrezione a partire dalla centralità della finitezza e della nascita, mentre in *Les noces de l’agneau*, si sofferma sulla questione del corpo collegandola alla dimensione sponsale ed eucaristica.

E già solo indicando il percorso della Trilogia diventa evidente che la posizione di Falque non è ‘solo’ filosofica, ma segnatamente e volutamente teologica.

Per questa ragione, appare per certi versi opposta alla posizione della ‘decostruzione del cristianesimo’ di Nancy. Entrambi, infatti, partono dal presupposto nietzscheano della ‘morte di Dio’ e dalla necessità di assumere come punto di partenza insuperabile *l’umano, la finitezza e la corporeità*⁶. Però, mentre Nancy, rimanendo ‘dentro’ la cornice filosofica prova a vedere che cosa possano dirci, oggi, le intuizioni del cristianesimo (desacralizzate),

² Cfr. J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. Cronopio, Napoli, 2007; *L’adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, Cronopio, Napoli, 2012. L’idea di fondo di Nancy, qui, è che si possa e debba ‘dischiudere’ l’eredità della religione (chiusa nella lettura metafisica). E così si scopre che il cuore del cristianesimo stesso è ‘dischiusura’: non di un altro mondo, ma di questo mondo. Da qui anche «la possibilità di un’analisi decostruttrice dei principali elementi del dogma cristiano. (...) La dischiusura fornisce nell’ambito della ‘conquista dello spazio’, del cielo abbandonato e riaperto, una variazione formale sul tema – del divino in quando apertura o spaziamento, spaziato da sé, in sé» (vol. I, p. 23).

³ Emmanuel Falque (1963) è Decano della Facoltà di Filosofia nell’*Institut Catholique* di Parigi, dove insegna filosofia medievale, fenomenologia e filosofia della religione. Il suo testo più noto, tradotto in italiano, è *Metamorfosi della finitezza Saggio sulla nascita e la risurrezione* (ed. originale 2004), tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2014 (2004). Per un inquadramento dell’opera di Falque, rimandiamo a AA. VV. (a cura di C. Canullo e P. Gilbert), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell’incarnazione*, Le Lettere, Firenze, 2014. In particolare, rispetto al Volume che andiamo a considerare anche noi, si consiglia la lettura del primo saggio (introduttivo al pensiero di Falque) di P. Gilbert, *L’attenzione del pensiero. Emmanuel Falque, la filosofia, la teologia e la fenomenologia* (pp. 13-38), del saggio di S. Bancalari, *Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia ne ‘Le Nocces de l’agneau’ di Emmanuel Falque* (pp. 67-81), che ha una lettura decisamente più ‘critica’ della nostra; e quello di S. Currò, *In-corporazione del cristianesimo. Tra fenomenologia e teologia pratica (in dialogo con l’opera di E. Falque)* (pp. 117 sgg), che nell’ampia ricostruzione dedica diverse pagine a *Le nozze dell’agnello*.

Inoltre, M. Belli, *Caro veritatis cardo. L’interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano, 2013, nel suo ampio volume, dedica tutto il cap. IX a Falque (pp. 357-406), con uno spazio importante per *Le nozze dell’agnello*, presentante e anche discusse in maniera critica.

⁴ *Triduum philosophique (Passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Nocces de l’agneau). Edition revue et augmentée*, Cerf, Paris, 2015. La trilogia ha una scansione tematica particolare: in relazione ai temi teologici (passione, resurrezione, eucarestia) e antropologici (angoscia, nascita, corpo). Centrale in tutti i testi è la dimensione dell’Umano e del Corpo: che va attraversata e non è superabile (né nell’ambito antropologico né in quello cristologico).

⁵ Cerf, Paris, 1999.

⁶ Sull’importanza del confronto con Nietzsche, basterà vedere anche solo il primo volume della *Decostruzione del cristianesimo* di Nancy e *Metamorfosi della finitezza* di Falque.

Falque fa la scelta di un ripensamento del dialogo tra filosofia e teologia⁷, attraverso una svolta interna al cosiddetto *'tournant théologique de la phénoménologie française'*⁸.

Quella che tenteremo noi in queste pagine è una terza strada. Anzi, un piccolo sentiero intermedio. Non seguiremo Falque nelle applicazioni teologiche della sua proposta⁹, che, però, per correttezza richiameremo nelle note, creando una sorta di sotto-testo rispetto a quello principale (i teologi ci perdoneranno l'ironia della sorte: nella pagina, il gradino in 'basso', teologico, parrà 'preambolo' rispetto alla filosofia). Ma non seguiremo Nancy nei

⁷ Su questo, cfr. *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia* (2013), tr. it. Morcelliana, Brescia, 2017; e, come sintesi di questo testo, *La grande traversata. Filosofia e teologia*, Inschibboleth, Roma, 2017. La metafora della 'traversata', del 'Rubicone' (e in generale la metafora del 'passare/passaggio' – anche Gesù è chiamato nel testo sul Getsemani 'Passeur'- traghettatore) è un modo con cui Falque ripensa il rapporto interdisciplinare filosofia/teologia.

⁸ Falque parte dalla tesi di D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Combas, 1991 ed entra in dialogo dialettico con essa, delineando alcune 'fasi' della fenomenologia francese in rapporto alla teologia, in cui poi colloca anche se stesso: (a) *Fase del 'campo di battaglia' tra filosofia e teologia* (gli esponenti delle due discipline si guardano a vista; non è possibile una fenomenologia che non sia atea per principio; e la teologia non può che combattere queste fenomenologia); (b) *Fase della svolta teologica della fenomenologia*, che parte in fondo già dal 1961, e da quei fenomenologi (tra cui in particolare vanno ricordati E. Levinas, J. L. Marion, M. Henry, che hanno introdotto nella fenomenologia dei principi teologici: infinito, donazione, carne, pur tentando di mantenere una distanza/differenza tra le due discipline). Secondo Falque *oggi siamo in una terza fase* e quindi pronti per un diverso approccio. Proprio perché le frontiere tra le due discipline sono crollate (e le contaminazioni portate avanti da questi filosofi citati sono state importati per tutti), dobbiamo riconoscere che la teologia si è riletta a partire dalla fenomenologia. Falque si chiede: e la filosofia? A suo avviso, siamo pronti per un contraccolpo, un viaggio a doppio senso, un doppio tragitto (che certo comporta un doppio rischio). E così Falque prova a rispondere chiedendosi, al contrario, che possa 'prendere' la filosofia da una teologia ripensata a partire dall'umano, dal corpo e dalla finitezza. Questo significherebbe prendere le domande teologiche e rovesciarle sulla filosofia. E questo in parte fa la Trilogia di Falque: cosa può dire la resurrezione all'esistenza in quanto tale? Cosa può dire il pathos divino alla nostra sofferenza? Cosa può dire il 'corpo dell'agnello' al nostro corpo?

Questo modifica anche il modo con cui Falque legge il rapporto filosofia (fenomenologico-ermeneutica) / teologia. Entrambe, partendo dal comune-umano, riconoscono oggi che in ogni essere umano c'è una 'fede' (credenza/fiducia) originaria (nel mondo, negli altri; nel 'c'è' dell'essere); riconoscono che è impossibile una assenza di pregiudizi, e che tutti partiamo da una *Urdoxa*, una fede percettiva, una credenza comune. Questa è la credenza antropologica di base, posta nel fiume/Rubicone della carne. Ed è l'acqua comune alla filosofia e alla teologia. Qui si dà poi l'eventuale decisione per quel salto nella fede religiosa che non va confusa con quella antropologica.

Secondo Falque, invece di pensare che le due discipline si preservino meglio separandosi, sarebbe meglio pensare che si capiscano meglio 'attraversandosi'. Sapendo quando e dove si fa teologia, si capisce meglio quando e dove si fa filosofia. Lui dice: più si teologizza, meglio si filosofa. Noi non condividiamo molto questa espressione. Preferiremmo dire, con Paul Ricoeur: spiegare di più (e quindi conoscere di più l'altra disciplina) per comprendere meglio (anche la propria disciplina).

Cosa resta, per Falque, a differenziare le due discipline? Il punto di partenza, il metodo. *Non l'oggetto*, visto che entrambe si possono interrogare sugli stessi temi.

Pur non condividendo in toto l'impostazione interdisciplinare falquiana, ci sembra una tesi interessante da discutere, magari in altra sede.

⁹ Così Falque sintetizza il percorso del testo nell'*Introduzione* a NA, pp. 24-25: «un corpo che dimentica la sua natura organica (come nel primato dato alla carne sul corpo nella fenomenologia e come fa la teologia nella resurrezione della carne vissuta solo come esperienza vissuta del corpo), lascia da parte una cosa importante (...): la considerazione del 'corpo' in quanto tale. Come un fisiologo, bisogna sondare il corpo, 'auscultarlo', osservarlo. Bisogna estendere la propria visione del corpo e intensificare ciò che si dice a riguardo. Filosoficamente, prima di tutto, in questo libro scendiamo nell'abisso, per scoprirvi il Caos della nostra esistenza e la sua incarnazione, fino a rileggere la figura dell'agnello sacrificale (Parte I). Successivamente, restiamo a livello dell'umano per scoprire la sua animalità, per riconoscere la sua natura organica e per differenziarlo nella sua sessualità (Parte II). Poi, teologicamente, vediamo il Figlio di Dio, come 'Dio incarnato' che trasforma la nostra animalità a Pasqua, dando il proprio corpo per essere mangiato, e donandosi all'eros in attesa dell'agape [l'amore-festa] (Parte III). Così possiamo porre la nostra dimora in lui, riunirci in una 'carne comune', o Chiesa, e vivere interamente in essa (Conclusione)». Tutte le traduzioni dal francese sono nostre.

suoi contenuti. Ci limiteremo ad applicare il suo stile decostruttivo a Falque¹⁰: provando a vedere se e come le intuizioni che *Les noces de l'agneau* ci consegna sull'eucarestia possano essere utili per un ripensamento 'filosofico' della questione del corpo¹¹.

I) Espansione del corpo

I.1) Io ho un corpo (*étendu*); io sono il mio corpo (*vécu*); questo è il mio corpo (*épandu*)

I tre passaggi indicati nel titolo di questo paragrafo possono ben sintetizzare il percorso nella filosofia del corpo che vuole presentare Falque.

Nella prima espressione – 'io ho un corpo' – riconosciamo il modo con con la modernità (e in generale la storia della metafisica, direbbero Nietzsche e Heidegger) ha letto il rapporto tra soggetto e corporeità. Possiamo prendere, come simbolo emblematico di questo, la *res extensa* cartesiana: *corps étendu*, *corpo-esteso*, mera quantità, materia, che il soggetto-*cogito* possiede, ma con cui non si identifica. È quello che i tedeschi chiamano *Körper*, corpo-oggetto (oggetto possibile di studio scientifico, dato esanime, ente tra gli enti) e che la fenomenologia husserliana, superando la visione moderna, ci ha insegnato a distinguere dal *Leib*.

Questa è la seconda espressione che può indicare la corporeità: il *corps vécu*, che i francesi rendono anche con *chair* (carne); il corpo vivente e vivo (*Leib / Leben*), l'insieme dei vissuti soggettivi,

Sulla distizione *Körper-Leib* Falque lavora in particolare nel secondo volume della sua trilogia, *Metamorfosi della finitezza*, mettendo insieme Husserl e Heidegger, e ponendo al centro appunto l'idea che noi non 'abbiamo' un *Leib*, ma lo 'siamo'. La carne è il mio modo singolare di abitare la corporeità e, attraverso questa, dare uno stile personale a come esperisco il mondo e mi relazio agli altri¹². *Leib* è il corpo come auto-afezione, auto-conoscenza, auto-riconoscimento; come luogo che mi costituisce e individualizza.

Già al termine di *Metamorfosi della finitezza* (e poi di nuovo nelle pagine iniziali di *Le nozze dell'agnello*), però, Falque avverte che così qualcosa rimane in sospeso¹³, e dichiara un'insoddisfazione rispetto al modo con cui la fenomenologia¹⁴ presenta la questione della corporeità¹⁵.

¹⁰ Da entrambi i pensatori prenderemo l'idea che ci si possa accostare ai temi propri del cristianesimo senza pregiudizi, per pensare l'umano.

¹¹ Il che significa, infondo, anche ribaltare il metodo di Falque su se stesso (facendo il 'passaggio del Rubicone' al contrario): visto che è stato Falque a dire che i temi teologici possono dare da pensare alla filosofia.

¹² Falque poi si spinge a considerare l'ipotesi della resurrezione non del *Körper*, ma del *Leib*, sia per Gesù che per chi partecipa alla sua resurrezione. Da qui anche la ricostruzione delle apparizioni del Risorto come 'fenomeni' di apparizione della/nella carne (*Leib*). Ma il discorso è troppo ampio per poter essere sintetizzato in una nota.

¹³ Alla fine di *Metamorfosi della finitezza* annuncia la ripresa del tema nel terzo volume della Trilogia. E all'inizio di NA dice che questo libro nasce dall'insospeso del secondo volume, che parlava della resurrezione come esperienza vivente della carne-*Leib*.

¹⁴ Quando parla in maniera critica del corpo nel senso fenomenologico del termine, Falque non intende riferirsi solo al lavoro di Husserl, ma anche ad altri fenomenologi con cui dialoga, in particolare, per esempio, Michel Henry, in cui questa dimensione soggettiva del corpo diventa persino spirituale. Cfr. per lo meno M. Henry, *Fenomenologia materiale*, tr. it. Guerini e associati, Milano, 2001; *Incarnazione: una filosofia della carne*, SEI, Torino, 2001.

¹⁵ In realtà l'elenco dei 4 tipi di 'corpo' è posta più in là nel testo (pp. 204 sgg). Non sono, quindi, la prima cosa su cui lavora Falque: piuttosto ci arriva. Mentre a noi serve, nella logica espositiva, anticipare la questione. Ai tre che stiamo presentando va aggiunto il 'corpo delle esperienze vissute' (*Leib-Körper*): perché in fondo non si dà mai *Leib* senza *Körper*, e viceversa. E questo significa già riconoscere un'unità tra le due dimensioni (oggettiva e soggettiva) e radicare il *Leib* anche in una «conoscenza immanente e non riflessiva di sé, dove l'abitudine forma un *habitus*, un modo di essere al mondo (il nostro essere situati incosciamente

‘Inventa’ così l’espressione ‘*corps épandu*’. Non solo (con Cartesio) corpo esteso (*corps étendu*); non solo (con Husserl) corpo vissuto (*corps vécu*). Ma *corpo* ‘esposto’, ‘espanso’: a partire da quella filosofia del corpo che da Spinoza, attraverso Nietzsche, arriva ad Artaud e Deleuze. Percorso che, però, Falque ‘integra’ con quello fenomenologico: da qui la sua originalità.

Il termine *épandu*, in realtà, è intraducibile (la versione inglese del testo rende con *spread forth*). L’originale francese da un lato fa rima con la materialità dell’*étendu*, ma dall’altro lato contiene in sé l’idea di qualcosa che viene versato e si dissipa, si disperde e perfino si perde¹⁶. È *épandu* per esempio il liquame ‘applicato’, ‘sparso’, ‘diffuso’ per concimare un terreno. Oppure è *épandu* un albero che ha espanso nell’aria i propri rami.

Un corpo *épandu* è allora un ‘questo’: *questo è il mio corpo*; espanso nel senso di esposto, sparpagliato, gettato e dissaminato, disperso, tirato, affetto, e perciò passivo e dolorante, ‘patico’ in ogni suo tessuto.

Prima di affrontare *Le nozze dell’agnello*, proviamo allora a capire il senso di questo corpo utilizzando il saggio (di taglio più filosofico) *Éthique du corps épandu*.

I.2) L’*exemplum* del corpo sofferente come corpo espanso

Si tratta del testo di una conferenza tenuta presso il centro di cure palliative di Luynes e poi pubblicato in “Revue d’éthique et de théologie morale” 2016/1 (n. 288), pp. 53-82. Anche per questo, l’esempio fatto per spiegare il *corps épandu* è quello della persona sofferente. Ma va detto da subito che si tratta solo di un *caso esemplare*, una sorta di cartina di tornasole: *épandu*, infatti, non è solo il corpo malato.

In questo saggio, Falque riparte dalla consapevolezza spinoziana che «nessuno ha sinora determinato che cosa possa il corpo» (*Etica*, Parte III, Preposizione 3, scolio)¹⁷. Ci manca ancora «una analitica esistenziale del corpo attende ancora di essere enunciata – una analitica capace di fare del corpo, quello umano ma anche quello animale e biologico, il trascendentale da cui appare il mondo (*Nietzsche*)»¹⁸ - scrive Falque, in polemica con lo Heidegger di *Essere e tempo*. Il corpo, infatti, non è né una mera presenza, data, davanti a noi (*vorhanden*), né qualcosa ‘a portata di mano’, un mezzo o uno strumento da utilizzare (*zuhanden*). È piuttosto il ‘qui’ (*Da*) che siamo: fuori da ogni possibile presa¹⁹. Lo abbiamo e non lo abbiamo. Lo siamo e non lo siamo.

Diciamola meglio. Se vogliamo sapere qualcosa del corpo-esteso, un bravo anatomista, un bravo medico sapranno certo dirci qualcosa²⁰. Se vogliamo parlare del corpo vissuto, un

nello spazio, per esempio)» (NA, p. 204). Ma Falque dà per scontata questa quarta modalità e non la specifica ulteriormente. Anche perché ci sembra di poter dire che, proprio a partire da qui, Falque inizi un particolare recupero del *Körper* ‘dentro’ e ‘sotto’ il *Leib*. La finalità ovviamente non è, non può essere ‘oggettivare’ la nostra carne, né tornare ad un’idea quantitativa-estesa del corpo. È necessario, allora, trovare un modo diverso di dire e pensare il corpo stesso, che – come ci dice l’insoddisfazione, l’incompiuto della fenomenologia classica – forse non è solo *Körper* o *Leib* o *Leib-Körper*.

¹⁶ Quindi c’è dentro anche un po’ l’essere-gettato heideggeriano e la disseminazione derridana.

¹⁷ È noto come su questo abbia lavorato G. Deleuze nel testo *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. Ombre corte, Verona, 2007, testo a cui Falque continuamente si riferisce, o assumendone le posizioni, o richiamandole per differenza. L’impossibilità del discorso sul corpo, come vedremo, è data per Falque dal divario abissale che c’è tra il ‘discorso’ e la ‘realtà’ corporea. Il corpo è sempre in-fante. Non parla. E quindi sfugge alla presa del logos (parola-concetto).

¹⁸ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 53.

¹⁹ Cfr. *ibid.* In NA, però, Falque riconosce che proprio nelle lezioni su Nietzsche Heidegger fa un recupero efficace della distinzione tra *Körper* e *Leib* e ha alcune intuizioni che poi Falque stesso va a sviluppare. «Almeno un fenomenologo vide la cosa: Heidegger che leggeva Nietzsche, ma la vide solo per ignorare il problema. E un filosofo l’ha formulata come una lettura di un certo tipo di pittura contemporanea: Deleuze che interpreta l’opera di Bacon, sebbene al di fuori del contesto del pensiero cristiano».

²⁰ Falque sottolinea, nel saggio che stiamo seguendo, come l’occhio del medico tenda a voler controllare tutto e l’atteggiamento di accoglienza senza controllo è l’opposto di quello che si apprende nelle facoltà di

bravo fenomenologo o – potremmo aggiungere – un bravo narratore saprà certo dirci qualcosa. Ma cosa dire del corpo esposto, quando, per esempio, è «inchiodato e incapsulato in un letto di ospedale»?²¹

L'etica, la fenomenologia, l'ermeneutica hanno rischiato di dare valore, senso, interpretazione alla corporeità senza prima aver ascoltato quello che 'esso' ha da dire.

Prima di iscrivere il corpo in una storia (cosa che va comunque fatta se si vuole ottenere un significato) è necessario esibirlo, o anche dipingerlo o scolpirlo, mostrarlo su questa tela o su questo materiale (del corpo) dove viene ad essere incarnato. Il linguaggio non è mai il primo, è sempre il secondo. Il nostro non è principalmente un interpretare, ma un mostrare. Non produce immediatamente significato, ma apre il vuoto dell'impossibilità di significato. (...) È il silenzioso tuffo nel corpo che, da sempre e sempre, ci costituisce²².

Perché questa sofferenza? – ci chiediamo davanti ad un corpo mangiato da una malattia. Ma non esiste una risposta. Tra il 'perché' causale e quello finale (tra la ricerca dei motivi e quella del significato)

non c'è niente - e anzi, probabilmente qui, in questo 'niente' o in questo 'in mezzo', c'è proprio e solo il corpo disteso, esteso, preso nella sofferenza, incapace di uscire da sé: 'la rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce, non si cura di se stessa né non vuole essere vista' [A. Silesius, *Il pellegrino cherubino*]²³.

'Tra' il corpo-cosa e il corpo-*Leib*

c'è un 'intermedio' o un 'termine medio' (*il y a un «entre-deux», ou un «terme du milieu»*). Sopraffatto dall'espansione organica, mia, carnale, questo è ciò che subisco e non scelgo, mai. Non vivo il mio corpo. Questo corpo mi vive. 'Io sono un altro' (Rimbaud). (...) Divento l'oggetto del mio dolore, e così divento l'oggetto di me stesso. L'esperienza della sofferenza non è quasi più mia poiché l'ego stesso si autodistrugge attraverso di essa. Io che credevo qui o là di avere dolore, sono diventato solo questo male (questa sofferenza totale). Unità dello psichico e del somatico certamente, ma anche e soprattutto, al di là di questo complesso unificato, il nulla che rimane: rimane un me cosa, un me quasi animale, 'espanso'/disteso su un letto, come travolto dai suoi estremi (convulsioni, piaghe da decubito, tumori, secrezioni, digestione, flusso, sedazione...) e tuttavia guardato in modo umano²⁴.

medicina. E commenta: invece di capire, controllare, rispondere o fare, si tratta di sedersi, stare fermi, rinunciare alla conoscenza per lasciar essere, riferendosi anche al testo di D. Malet, *Medicina: tra scienza ed esistenza*.

²¹ Che cosa significa 'se stessi'? «Il proprio essere non è solo l'essere incorporati in un corpo fisico o oggettivo (*Körper*), o l'essere incarnati in una carne fenomenologica o soggettiva (*Leib*), ma l'essere corporeo di una carne organica, fatta nervi, muscoli, digestioni, secrezioni, respirazione» (ivi, pp. 55-56). Lo sa bene «il corpo malato, che il più delle volte diventa nient'altro che questo corpo che è disteso sul letto e che lotta per riprendersi. Il mio corpo mi pesa, non in ciò che prima di tutto che è mio, ma proprio, al contrario: proprio perché questa malattia mi rende così difficile farlo mio, e lo devo comunque portare, e anche sostenere» (ibid.)

Vale la pena sottolineare che il tema del corpo inchiodato su un letto d'ospedale è ripreso anche in *Le nozze dell'agnello* e inevitabilmente collegato al corpo crocifisso di Gesù.

²² Ivi, p. 58.

²³ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 53. Il riferimento a Silesius è mediato da Heidegger, *Il principio di ragione*, come riconosce in nota lo stesso Falque. Uscire dalla logica del perché è importante soprattutto per i medici delle cure palliative, secondo Falque.

²⁴ Ivi, p. 61. Cfr. anche: «il paziente non 'ha' più un dolore, lo 'è' e 'diventa' il male che 'ha', in un'identificazione dell'essere e dell'avere che lo riduce al suo corpo - come ognuno di noi, che, però, in buona salute, non ci pensa. 'La malattia colpisce la persona nella percezione della sua corporeità', dobbiamo dire con il professor Donatien Malet. Questo corpo assente, dimenticato nel silenzio degli organi, riemerge. Non è più un medium silenzioso soggetto allo spirito. Si apre all'estraneo e introduce un'alterità che è difficile da assicurare. La malattia è disordine e caos. Frammenta, riduce il corpo ad una zona dolorante o ad un organo sofferente. I confini del corpo, una volta definiti, vengono rielaborati. La carne si gonfia, perde peso, si deforma, si apre. Trasuda, si secca. La malattia interrompe l'aspirazione all'unità nel nostro corpo delimitato' [D. Malet, *Medicina tra scienza ed esistenza*].»

Il paziente in ospedale sente con chiarezza di essere solo *corps épandu*. ‘Manifesto del corpo’, corpo manifestato²⁵.

È quello che Artaud, ripreso e reinterpretato da Falque in *Le nozze dell'agnello*, chiama un «corpo senz'organi»: il mio corpo in divenire, il divenire stesso del corpo²⁶; consapevolezza che la vita non coincide con i singoli organi (e magari proprio con quel mio organo malato).

E forse non è un caso che, a descrivere questo corpo meglio di altri, siano stati i pensatori che più hanno vissuto la malattia (pensiamo a Nietzsche) o gli artisti che più hanno vissuto la lacerazione. Infatti, nella malattia è più chiara la sconnessione tra me e me: l'essere stranieri a sé stessi. Più chiara è la distanza radicale dall'altro, che, per quanto vicino, resta estraneo: e non può soffrire al posto mio.

Ma nel dolore è anche più chiara la potenza incontenibile di questo corpo. Talmente forte, continua Falque in *Éthique du corps épandu*, che alle volte accadono paradossi nei letti di ospedale. E mentre da un lato ci convinciamo di «non voler durare, il biologico in noi, paradossalmente e in modo quasi animalesco, spesso sembra non mollare: (...) si impenna nella vita per non lasciarla, si dibatte al suo interno in un riflesso di sopravvivenza quasi animale: e confessa attraverso la sua carne ciò che è suo». Falque lo chiama anche «il potere dell'organico», che «mi trattiene e mi mantiene in vita, mi rende vivo»: non materia/*hyle*, non mente/*psyche*, ma corpo/*soma* «cui tutto me stesso è espresso, e come generato»²⁷.

Il saggio di Falque poi continua, applicando queste premesse al rapporto medico-paziente, in particolare nell'ambito delle cure palliative, ma a noi non interessa seguire questo discorso in questa sede. E torniamo quindi a *Le nozze dell'agnello*, anche per ribadire che, per Falque, il corpo esposto/espanso non è solo quello sofferente.

I.3) L'abissalità inorganica e organica. Rovesciamenti dell'ontoteologia classica

Il *corps épandu* è quella parte del nostro essere che ci collega alla materialità della natura, ed in particolare al vivente animale. Infatti, pur mantenendo, come vedremo, una

²⁵ ‘Manifesto della carne’ è il titolo del § 18 di NA. «Il ‘Manifesto della carne’ non è qui una questione di manifestazione (fenomenologia) ma una attestazione o rivendicazione di come si mostra la carne». Il riferimento è a A. Artaud *Manifeste en langage clair* e *Le Pèse-Nerfs* e, per suo tramite, alla fisiologia del corpo di Nietzsche: «non è qualcosa che è semplicemente vissuto; è sperimentato, delineato, analizzato e dissezionato, così come viene ad esprimersi nel modo più prosaico possibile, nella sua vera natura: ‘Credo solo nell'evidenza di ciò che si agita nel mio midollo, non nell'evidenza di ciò che si rivolge alla mia ragione’, confida Artaud al suo amico Roger Vitrac in *Manifeste en langage clair*, che è allo stesso tempo un manifesto della carne. ‘Ho trovato degli stadi, nel regno del nervo. Ora mi sento in grado di cogliere l'evidenza. C'è per me un'evidenza della pura carne che non ha nulla a che fare con l'evidenza della ragione’. (...) Si tratta quindi di abitare il dominio dei nervi e ritrovare la lucidità del caos» (p. 196).

²⁶ «Il ‘corpo senza organi’ non è né il corpo vissuto (fenomenologia) né il corpo esteso (positivismo), ma scopre in una certa misura ciò che cercava di dire anche la mia descrizione del corpo ‘espanso’. Al di là dell'organismo [positivismo biologico?], ma anche al limite del corpo vissuto [fenomenologia?], c'è ciò che Artaud ha scoperto e chiamato: il corpo senza organi»: NA, § 18 (*Manifesto della carne*). Ma tutto il testo di Falque è in confronto continuo con Deleuze (come già detto) e con Artaud.

Il concetto di CsO (corpo senza organi) nasce dalle performance di Artaud e viene trasposto filosoficamente in Deleuze, già a partire da *Logica del senso* (1969). Volutamente di difficile concettualizzazione, indica in qualche maniera qualcosa di diverso dal corpo-realtà o corpo organico: un campo di forze fluide e ricche di differenti tensioni, che caratterizzano il desiderio in sé: un corpo senza organi, cioè senza organizzazione, e per ciò libero, non finalizzato ad uno scopo esterno al desiderio stesso. pura produttività e generazione.

Scrivono Falque, NA p. 197: «non si tratta di un corpo privato di organi, ma al contrario un corpo nella sua originaria determinazione organica, un corpo con organi in divenire. Per dirla diversamente, in termini che sono nostri, è un ritorno all'organico fondamentale della potenza del corpo (Spinoza, Nietzsche) e al manifesto della carne»

²⁷ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 67-68

certa ‘differenza’ tra l’essere umano e gli altri esseri, Falque intende innanzitutto recuperare quello che ci accomuna e lega al mondo organico e inorganico. E questo lo porta a fare i conti con una lunga tradizione ontoteologica.

Oggi, certo, in filosofia quasi nessuno sarebbe disposto ad accettare più la definizione classica dell’uomo come ‘animale razionale’. Poi, a seconda che si propenda maggiormente per una filosofia dell’organico, o per una filosofia animalista, oppure per una filosofia più umanista, si discute se l’essere umano sia un animale o meno; si discute se e come si possa ancora parlare di una razionalità dell’umano. Ma la visione di una soggettività moderno-cartesiana è ormai indubbiamente superata.

L’eredità heideggeriana, però, ci ha consegnato la sfida della decostruzione non solo di questa antropologia, ma anche di quella ontologia e di quella teologia che hanno prodotto l’immagine di un *Essere supremo*, supremamente razionale, di cui appunto la creatura umana sarebbe ‘immagine e somiglianza’.

Ecco allora la sfida di Falque, che da un lato si inserisce nell’alveo della filosofia del corpo, dall’altro lato paradossalmente recupera l’ombra nascosta dell’ontoteologia razionale, lavorando sull’idea che l’*Essere supremo* abbia un rapporto del tutto particolare proprio con questa abissalità e animalità (prima e più che con la razionalità). Da qui la metafora del Dio-agnello, che si contrappone a quella dell’Essere perfettissimo onnisciente²⁸.

Un Dio abissale e animale? La lettura di Falque non arriva fino a questo punto²⁹. Ma resta interessante, a nostro avviso, il modo con cui viene smontata e rimontata una possibile relazione tra dimensione antropologica e dimensione sacrale, sul filo della corporeità³⁰.

Da qui la prima parte del testo (*Discesa nell’abisso*). Che cos’è un corpo?³¹ – ci siamo chiesti. Falque risponde: innanzitutto caos e *Abgrund*. Potremmo pensare alle sintesi

²⁸ La questione dell’Angello è evidentemente centrale nel testo di Falque (già dal titolo) più di quanto possiamo far vedere nel nostro saggio. Falque, già dalla premessa, presenta la ‘figura’ così come per esempio emerge nella pala d’altare di Gand, *L’adorazione del mistico agnello*, dei van Eyck, in cui, invece di adorare il Santissimo, viene adorato appunto Cristo sotto forma di agnello.

Il testo segue quindi ovviamente anche tutta la ‘storia’ dell’agnello sacrificale e sacrificato (nell’Antico Testamento) e la sua trasformazione nel rito cristiano. In questa metaforica, Falque vede l’assunzione, da parte di Cristo, di tutta la creazione, e l’assunzione persino del caos (delle emozioni, degli istinti, dell’animalità): per una trasfigurazione dall’animalità, all’umanità, alla divinità.

²⁹ Come vedremo meglio anche nel nostro paragrafo successivo (*La questione dell’animalità, tra filosofia e arte*), nel § 6 del suo testo Falque lavora tra l’immagine dell’agnello mistico e quella del bue squartato, che invece rimanda più immediatamente alla simbolica della croce (l’immagine più nota è quella di Rembrandt che vedremo in seguito). È importante per Falque il rimando alla ‘terra’ da cui è formato tutto il creato, e quindi non solo *Adam* ma anche tutti gli animali. Da qui il lavoro con l’arte. Abbiamo già ricordato la Pala d’altare da cui parte il testo di Falque. Ma tra i tanti rimandi artistici possiamo richiamare l’interpretazione che vede al centro della stessa icona della Trinità di Rublev la testa di un agnello.

Questo, però, sottolinea Falque non significa ridurre Dio ad un animale. «Né Dio è animale, né l’uomo non è che animale, ma Dio, facendosi uomo, incontra la ‘nostra parte animale’, che viene ad abitare per matamorfizzarla» (p. 85).

Su questo, forse, a nostra avviso, la teologia potrebbe ancora riflettere, senza paura di parlare di una dimensione ‘animale’ di Gesù.

³⁰ L’obiettivo di Falque è rendere ‘credibile’ il mistero eucastico ‘oggi’, a partire da una credibile filosofia del corpo. Come dichiara dall’inizio del testo – sebbene possa apparire sorprendente tutto il lavoro fatto sulla dimensione del caos, dell’organico, dell’animale, dell’erotico... in un libro sul mistero eucaristico – in realtà Falque si muove in questa direzione per mostrare come, a suo avviso, quella eucaristica sia una questione che risponde ai bisogni del nostro tempo.

³¹ NA, p. 41. In cosa consiste questo luogo ‘intermedio’, questa ‘zona di frontiera’, «né totalmente oggettiva, perché non può essere ridotta ad una forma geometrica, né totalmente soggettiva, perché un ego non può risponderne completamente in una prova di coscienza»? Falque parte anche qui dall’esempio di un corpo umano, per esempio sotto anestesia. Vita biologica, con il suo battito cardiaco, con la sua respirazione, con le sue funzioni vitali. Espansa, gettata, versata, dilatata. Più che un semplice ‘dato’, un’eccedenza rispetto alla materialità. Ma questo ‘di più’ non è razionale o intenzionale. È nuda carne.

passive di Husserl. O all'inconscio freudiano. Ma, in realtà, come abbiamo ormai capito, Falque vuole venire fuori dall'opposizione passivo/attivo, buio/luce. Vuole evitare di immaginare in noi una dimensione 'oscura'... che poi emerge nella luce dell'intenzionalità o coscienzialità. Perché questa interpretazione resta dualistica e non riesce a spiegare il rapporto tra i due livelli, i due momenti, le due opposizioni³².

Invece, quello che possiamo e dobbiamo dire, per iniziare, è: «questo è il mio corpo». Dobbiamo ripartire da 'Questo'. Una cosa. Un abisso senza logos.

Il corpo espanso/dilatato/sparso è *Xáος* (greco), è *Tohu-Bohu* (ebraico) che precede la forma. Ed è caos non solo quando è malato o in fin di vita, ma sempre. È spacco, sbadiglio, *Abgrund* (abisso, mancanza di fondamento). E perciò origine.

Profondità dell'umano (e di ogni cosa: per Falque anche del divino)³³; pro/fondo limite di ogni dicibile (filosofico, fenomenologico e anche teologico); fondamento che regge ogni essere ed esistenza, e che non può essere riassorbito e superato dalla razionalità o dalla trasparenza del sé³⁴.

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, la filosofia si è chiesta: 'io ho un corpo?' o 'io sono il mio corpo?' Ma queste due domande e le scelte ad esse sottese nascondono il dilemma soggettivo/oggettivo. Perciò Falque risponde con la terza espressione: 'questo è il mio corpo'.

'Questo' è un neutro. Come *l'es gibt* heideggeriano. Come *l'il y a* levinassiano. È il segno di una passività originaria che è nel cuore stesso della potenza del corpo: forza e debolezza; violenza e vulnerabilità insieme.

Nietzsche lo ha descritto con lucidità: chiamandolo 'prodigio' e 'miracolo dei miracoli'.

Se il nostro 'Io' è per noi l'unico Essere a partire dal quale noi facciamo essere tutto ciò che comprendiamo: molto bene! Il dubbio è allora dovuto: non c'è forse un'illusione di prospettiva l'unità apparente in cui tutto si riunisce come una linea di orizzonte? Seguendo il filo conduttore del corpo, appare una prodigiosa pluralità; è metodologicamente permesso utilizzare un fenomeno più ricco e più facile da studiare come filo conduttore per la comprensione di un fenomeno più povero³⁵.

Noi pensiamo che sia per una conclusione prematura che la coscienza umana sia stata per così lungo tempo considerata come lo stadio supremo dello sviluppo organico e la più stupefacente delle cose terrestri, addirittura come la loro efflorescenza e il loro fine. Ciò che c'è di più stupefacente è piuttosto il corpo: non si finisce di ammirare come il corpo umano sia divenuto possibile: come una tale riunione prodigiosa di esseri viventi, tutti dipendenti e obbedienti ma, in un altro senso, comandanti e agenti per volontà propria, possa vivere come tutto, crescere e sussistere per qualche tempo: e manifestamente questo non succede certo grazie alla coscienza! Di questo 'miracolo dei miracoli', la coscienza non è che uno 'strumento', e null'altro – nello stesso senso in cui lo stomaco è uno strumento³⁶

³² «Deleuze sottolinea, commentando il lavoro di Francis Bacon e utilizzando il lavoro di Bacon come filo conduttore, come l'ipotesi fenomenologica sia forse insufficiente, perché si limita a invocare il corpo vissuto. Ma il corpo vissuto è ancora una cosa irrisoria in confronto a un Potere [*Puissance*] più profondo e quasi invivibile come quello del corpo», ivi, p. 45.

Perciò Falque richiama la terminologia dell'abisso e del caos, rimandando da un lato al mondo ebraico e greco, dall'altro lato alla ripresa fattane da Heidegger e Nietzsche. Non si perde il nesso con la fenomenologia husserliana che, però, viene ripensata. L'abisso, scrive Falque, rimanda alla primalità delle nostre esperienze vissute, da cui origina anche la coscienza, e in cui resta radicata. È come la matrice originaria della nostra corporeità. Quello che, però, in Husserl non è chiaro, secondo Falque, è la connessione e il passaggio dal *Körper* al *Leib*, e la loro relazione. Il rischio, dice Falque, è che nella fenomenologia e anche nella teologia resti una sorta di docetismo (idealismo) riguardo la carne, una sorta comunque di teoretizzazione del corpo, nel *Leib*.

³³ Falque fa notare come il contrario del caos sia il cosmo (che, tra l'altro, comunque non lo supera ma ingloba e ordina).

³⁴ Non è il contrario di quello che ci dice la neurobiologia, anche se non possiamo fermarci a questo livello di spiegazione scientifica.

³⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1886*, af. 2 (91), in *Opere*, a cura di G. Colli – M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 sgg.

³⁶ Id., 1885, af. 37 (4).

Il corpo è la vera ‘ragione’, la ‘grande ragione’³⁷. È il corpo che pensa, in quanto base fisiologica di ogni sentire, dire, agire. «Dice all’io: ecco, prova dolore! E l’io soffre e riflette come non soffrire più – e proprio per questo *deve* pensare. Il Sé dice all’io: ecco, prova piacere! E l’io gioisce e pensa come poter ancora gioire spesso – e per questo appunto *deve* pensare»³⁸.

Falque parla anche di *impetus*: la pulsione (da *pellere*), che noi siamo sempre, ma che esperiamo con evidenza solo in alcuni momenti più forti di rapimento (o di estasi).

Con un linguaggio non falquiano ma heideggeriano (se ci è concessa la contaminazione) diremmo che non sempre ascoltiamo quello che gli ‘affetti’ ci dicono, perché ci siamo assuefatti ai suoni sottili e siamo capaci di percepire solo le tonalità emotive più acute e più gravi, le tonalità emotive fondamentali, che ci scuotono dalle fondamenta: dolore, gioia, amore, noia profonda, angoscia...

Falque, però, lavora con il corpo e quindi non parla di ‘tonalità emotive’ ma di impulsi/passioni. Ed ecco che qui la questione del corpo umano incontra la questione dell’animalità.

Intermezzo: La questione dell’animalità, tra filosofia e arte

Anche rispetto a questo, la posizione di Falque ci pare originale. Né Heidegger (che, come è noto, rifiuta di leggere l’umano come animale), né Derrida (*L’animale che dunque sono*³⁹). Piuttosto il riconoscimento di una base ‘caotica’ e organica che è di fatto animale, ma che in noi è ‘umanizzata’, cioè prende forma umana (come dal caos si forma il cosmo, senza che per questo l’uno soppianti l’altro).

Io dunque non sono ‘solo’ animale. Ma «in me c’è una parte che è animalità»⁴⁰. Se in tedesco *Tier* (animale) è imparentato con *Trieb* (istinto), in italiano e latino ‘*animal*’ è legato ad ‘anima’: non ‘*animus*’ (intelletto), ma ‘*anima*’ come ‘respiro’ della vita.

Falque ricorda come – nell’esperienza originaria sia del mondo greco che in quello ebraico – non ci sia nessuna separazione dualistica tra corpo e anima. Terra e respiro, anche nella *Genesi*, accomunano Adam a tutti gli altri esseri viventi⁴¹.

«L’animalità in noi non è un accidente della nostra costituzione, che può essere dimenticato o semplicemente superato»⁴². «L’animale in comune (...) è la comunanza di animalità tra animali ed esseri umani, attraverso il caos delle passioni e degli istinti, che non possiamo negare senza tagliare per questo anche una parte della nostra umanità»⁴³.

E – se è vero che una certa tradizione (che parte già da Platone-Aristotele) sembra dimenticare tutto questo e sembra mettere l’accento (e la differenza umana) sul logos e sulla ragione – Falque sottolinea come ancora nella filosofia platonica ci sia comunque una forte continuità tra umano e animale; e ricorda come in Aristotele tra umano e animale restino in comune la voce (*phone*) e la possibilità di percepire il piacere e il dolore.

³⁷ Cfr. Id., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 34-35. «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami ‘spirito’, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. ‘Io’, dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice ‘io’, ma fa ‘io’». (...) Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»

³⁸ Ivi, p. 35.

³⁹ Tr. it. Jaca book, Milano, 2014.

⁴⁰ Tutto questo è analizzato nella sezione del testo che si chiama come il noto testo di Derrida *L’animale che dunque sono* (NA, cap IV, pp. 125 sgg.)

⁴¹ § 13 sempre del cap. IV.

⁴² Ivi, p. 145.

⁴³ Ivi, p. 147. Ma cfr. tutto il § 14 dal titolo: *L’animale in comune*. «Ciò che c’è di animale in me non è in opposizione alla mia umanità, né è in opposizione alla mia aspirazione di essere trasformato dalla divinità; piuttosto, mi chiama a dare senso là dove io invece inizialmente mi ritrovo nell’apertura e nel non-senso della mia esistenza» (ivi, p. 129).

Se prendiamo, infatti, il noto passo della *Politica* [1253a] in cui si parla dell'uomo come 'zoon logon echon', leggiamo: «l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda)»

Qui ci sarebbe molto da dire, perché Falque anche dal punto di vista fenomenologico e teologico va a recuperare la voce dentro e oltre il logos (contro gli eccessi della logica e dell'ermeneutica verbale/verbosa)⁴⁴. Ma ci fermiamo sulla dimensione animale della *phone*. Scrive Falque:

la voce ha comunque un suo essere indirizzata o diretta (pianto, gemito, gemito), anche quando le possibilità di parola (ragione e discorso articolato) sono esaurite. Si diventa senza parola, o 'illogici' (*a/logos*), prima di diventare senza voce, o afoni (*a/phonê*). La voce, o *phonê*, è quella che rimane nascosta sotto il logos perché non si ha, o non si ha più, la forza di esprimersi diversamente – rimane nascosta anche in una carne ormai allo stremo⁴⁵.

Falque non vuole negare il privilegio umano della parola, ma radicarlo nell'originarietà accomunante della voce e del grido: organico, animale, espressione del corpo espanso e lacerato. Il bambino piange e grida prima di parlare. L'infante 'vive' la voce (propria e altrui) prima di articolare parole. Nel sofferente e nel morente restano spesso voce e grido, quando non c'è più discorso né coscienza. Ma questo succede anche nella situazione-limite dell'amore, su cui torneremo.

Non è un caso se, tra gli artisti che hanno mostrato il corpo espanso, Falque richiami soprattutto Bacon e Lucien Freud⁴⁶.

Anche in questo caso sarebbe interessante vedere la contaminazione che Falque fa tra fenomenologia, estetica e teologia, rileggendo in maniera originale le 'carni' crocifisse rappresentate da Bacon – cioè le carcasse animali – come *corps épandu*⁴⁷. «Proprio dipingendo quelle carcasse, Bacon è pittore religioso (Deleuze, *Logica del senso*)»⁴⁸.

⁴⁴ Falque nei suoi testi metodologici distingue la 'propria' ermeneutica (che vuole recuperare la dimensione corporea e anche quella 'vocale') dall'ermeneutica classica, maggiormente legata al testo e al logos.

⁴⁵ Ivi, p. 160. Teologicamente il riferimento è anche al 'grido' sulla croce e alla voce senza parole nel Getsemani. Su tutto questo Falque si era fermato nel primo volume della sua trilogia.

Qui aggiunge (p. 159): «il mistero della voce (*phone*) non è forse primario nel Vangelo rispetto a quello della chiarezza del *logos*-ragione? Certamente il Figlio è Parola (*logos*) che si fa carne (*sarx*), ma ciò che poi esprime nei nostri confronti è altro. E non si fa riconoscere da chi lo ama attraverso i discorsi e le argomentazioni, ma attraverso il suo stile e la sua voce» (ivi, p. 159).

⁴⁶ Ivi, p. 86. Ovviamente ci sono riferimenti anche a Picasso, van Gogh e ad artisti meno noti come Arickx e Chaim Soutine.

⁴⁷ Cioè come quel caos, quella massa di sensazioni che noi viviamo, incorporiamo e in fondo siamo.

⁴⁸ § 7, pp. 86-87. Cfr. anche p. 86: «dobbiamo aspettare Francis Bacon e i commenti che ha fatto sulla sua opera per vedere cosa c'è del religioso e di Cristo - nel tema del bue lacerato (...) – anche se Bacon lo colloca al di fuori di ogni convinzione cristiana. Il tema religioso emerge nella forma dell'animalità, o della carne e della vita biologica dell'umanità, un'animalità che è crocifissa. Nei suoi dipinti, Bacon ci presenta l'immagine di un uomo chiamato il 'Papa' e ci presenta una Crocifissione» [vedi immagini che abbiamo messo di seguito]. «Nella parte superiore possiamo vedere una 'carcassa di carne'. Quando gli è stato chiesto se queste opere fossero 'dipinte come parte della cultura cristiana e fatte per i credenti', rispose Bacon: 'Sì, è vero. Ma l'immagine della Crocifissione è 'una magnifica armatura su cui si possono appendere tutti i tipi di sentimenti e sensazioni', piuttosto che solo un particolare insieme di credenze. In altre parole, nel mostrare la divinità crocifissa, Bacon certamente intendeva trovare l'umanità (l'Uomo-Dio), ma anche l'animalità (l'Uomo-Dio a immagine del bue lacerato, o anche della carne), nella misura in cui questo arriva ad un 'Caos', ad una carne espansa, alla massa di sensazioni. (...) La sera della sua Passione assumerà tutto questo dicendo: questo è il mio corpo. Se il mio corpo è un 'questo', allora possiamo accettare che questo può (anche deve) diventare 'carne', o 'cadavere'. (...) Perciò la consegna alla macelleria, secondo Bacon, è una vera crocifissione, anche quando si tratta di carne da mangiare, che non è mai semplicemente carne da masticare. (...) Possiamo suggerire, anche se può sembrare troppo audace o paradossale, che il divenire-animale dell'umanità, a partire da aspirazioni umane troppo immediate per spiritualizzarsi, così come il divenire

È come se quella carne espansa e sofferente fosse la «zona comune» tra l'uomo e l'animale e il divino, la loro «zona di indiscernibilità»⁴⁹.

(Di seguito: F. Bacon, *Tre studi per una crocifissione*, 1962; *Crocifissione*, 1965)



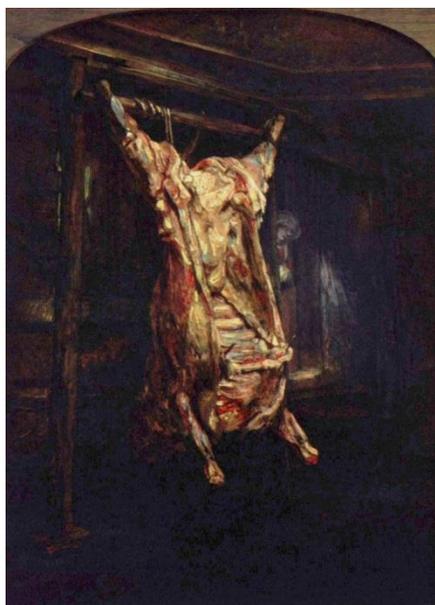
carne, a partire dalla carne che è biologica. ma anche vissuta, segnano due diverse fasi di un'immersione umana nel Caos o nel *Tohu-Bohu*, a cui Dio non può restare indifferente. (...) 'Pietà per la carne!', grida Gilles Deleuze in segno di commiserazione, con Francis Bacon: pietà per la nostra carne biologica (*Fleisch*). Ed è questo che accade in ogni Eucaristia, attraverso 'questo è il mio corpo', quando è totalmente accolto e allo stesso tempo trasformato (...)».

Aggiunge Falque con Deleuze: se Cezanne ha parlato dell'arte come una trasustanziazione dei corpi in pittura, allora Bacon è 'cezanniano'. Ma, dice Falque al di là di Deleuze: «la transustanziazione del corpo nella pittura implica in effetti la verità teologica della transustanziazione dell'animalità nell'umanità qui riconosciuta nella sua filiazione: Cristo stesso è il pittore, che 'presta il suo corpo al mondo' (Merleau-Ponty) assumendo pienamente la nostra umanità e, insieme a questa, la nostra parte di animalità».

⁴⁹ Deleuze, riferendosi anche all'incredulità di San Tommaso dipinta da Caravaggio, e il 'dito' nella carne del Risorto, dice: «la carne non è corpo morto; conserva tutte le sofferenze e assume tutti i colori della carne viva. (...) La carne è la zona comune dell'uomo e della bestia, la loro zona di indiscernibilità», citato in NA, p. 87.

Anche nel saggio *Éthique du corps épandu* leggiamo:

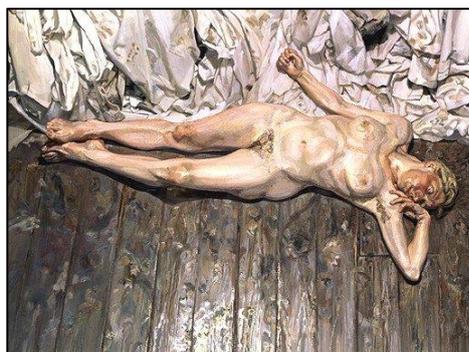
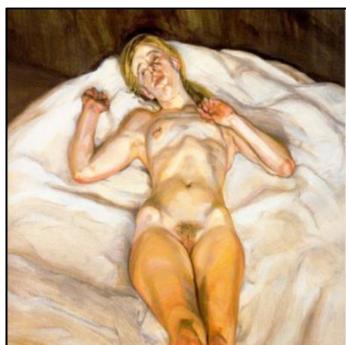
quando la ‘carne vissuta’ si spegne o non riesce più ad esprimersi nella sua esperienza (*Leib*), e quando il ‘corpo’ non è ancora ridotto allo stato di oggetto o di cadavere (*Körper*), attraversa questo stato limite di carne viva. (...) Le cure palliative, a volte anche l'arte o la letteratura, ce lo ricordano perché il ‘corpo’ in questo caso non ha altra scelta che esporsi - al punto da mostrare il limite, e anche il l'animalità in noi, che questa volta non possiamo più nascondere. ‘Le vere crocifissioni sono nelle macellerie’ esclamò Francis Bacon, riprendendo a modo suo la carne di manzo scuoiata di Rembrandt o Soutine⁵⁰



(rispettivamente Rembrandt, *Bue squartato*, 1655; Bacon, *Figura con carne*, 1954)

Bacon ci mostra il movimento, il divenire del corpo-carne, invece Lucien Freud ce ne mostra la densità, la solidità, il peso.

Certamente, prima di Freud c'era già qualcosa di intrigante in *L'origine del mondo* di Courbet, con la sua pura densità di carne organica, mostrata solo nella sua oggettività. Ma il corpo nella sua mole, come Lucian Freud ci fa vedere in opere come *Naked Girl* (1966) a *Lying by the Rags* (1989) [immagini in basso, n.d.A.], dice più di un semplice gioco di forze incarnate. Richiama più l'incarnazione, oltre all'animalità, in una ‘iper-materialità’ della carne che probabilmente non ha eguali: ‘Dipingo le persone non per quello che sono’, dice Lucian Freud, ‘o nonostante quello che sono, ma proprio come sono’. Il critico d'arte Sebastian Smees commenta dicendo che Freud ‘ci permette di vedere l'individuo umano senza alcuna traccia di sentimentalismo. (...)’. Il suo lavoro, la carne e i muscoli, il peso e la sostanza, l'età e l'espressione si incarnano sulla superficie della tela. (...) Là dove Bacon dissolve i lineamenti dei suoi modelli in un caos convulso, il suo amico Lucian Freud gonfia la carne, dettaglia i muscoli e immobilizza i suoi modelli come per sottolineare il peso della loro esistenza⁵¹.



⁵⁰ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 73.

⁵¹ NA, p. 199.

Un arte che ci mostra il movimento e il peso del corpo espanso più di tanta filosofia.

Falque, allora, si aggrappa a Deleuze, che ‘legge’ questi artisti e li ricollega da un lato alla teoria degli affetti di Spinoza e dall’altro al corpo-potenza di Nietzsche.

Si arriva così all’idea che, prima di essere una comunità di esseri pensanti, siamo una comunità di corpi: in-coscienti, che non conoscono nemmeno il meccanismo del proprio funzionamento. Meraviglia di movimenti, intelligenza della carne, forza intuitiva della vita, creazione di forme sempre in divenire. È quel caos che, per dirla con Nietzsche, è necessario avere dentro per generare una stella che danza.

Questo è il mio corpo. Il che non significa che il corpo sia un mero ‘questo’, ma che «può essere letto come il segno di una ‘attuazione’ (messa in atto) e trasformazione di un potere che cerca di essere incarnato e incorporato»⁵². È evidente che ci mancano i termini per descrivere quel che può un corpo. I sostantivi dovrebbero verbalizzarsi. «Il sapere della carne non si sa, si sente»⁵³.

Il corpo non è ma si corporalizza, ‘*se corporéiser*’, diviene corpo, si incarna. «Barbara Stiegler usa quello che lei stessa chiama un inelegante neologismo: *corporéisation* [corporeizzazione], per esprimere con una sola parola il passaggio dal soggetto pensante al corpo vivente»⁵⁴.

E, però, il ‘divenire’ va preso sul serio. Mentre noi ‘umani’ normalmente non lo facciamo. Falque mostra, quindi, come la ‘zona comune’ di questa immediatezza animale, ancora forte per esempio nel bambino, progressivamente nell’essere umano adulto si perda.

C’è nell’animale (e anche nel neonato, che può progressivamente dimenticarlo a forza di ragionare) un’affinità con se stesso, una familiarità con il proprio corpo, perché lo abita come la sua vera dimora (*oikeiôsis*), come ciò che la natura ha dato ad ogni cosa ‘come ciò che gli è appropriato [*homologia*]’:

⁵² Ivi, p. 193. Per correttezza citiamo l’intero passaggio che è potentemente teologico: «ho già provato a dimostrare che la Resurrezione non scaturisce dalla sostanza del corpo del Risorto, ma la sostanza del corpo del Risorto scaturisce dal potere della Resurrezione (la forza dello Spirito Santo sotto l’impulso del Padre nel Figlio). Questo il libro vuole mostrarlo, anche. La presenza reale non deriva dalla sostanza del corpo reificato; ma la sostanza del corpo reifica la presenza reale. Cioè, si passa dalla ‘realizzazione della forza nel corpo’, o dall’atto di fare-corpo (corporalizzazione) di Cristo (il Giovedì Santo) al pane eucaristicizzato. *Questo è il mio corpo* non trasforma il corpo in un ‘questo’, ma il ‘questo’ stesso può essere letto come il segno di una ‘attuazione’ (messa in atto) e trasformazione di un potere che cerca di essere incarnato e incorporato (lo Spirito Santo nel Verbo incarnato e il Verbo incarnato nel pane eucaristico). Il potere di Dio paradossalmente cerca un corpo, in quanto anche Lui, in primo luogo, è definito principalmente come il potere della volontà - certamente per salvarci dalle deviazioni (...) o dal peccato (in una prospettiva in cui vediamo il ruolo della bestialità); ma il potere della Sua volontà è anche farsi-corpo per noi, nella più semplice materia organica del pane eucaristico».

Va notato, quindi, nel caso non fosse già chiaro, che Falque intende leggere in continuità il mistero della resurrezione e quello dell’eucarestia, proprio sul filo del corpo, là dove, al contrario, a suo avviso, la rottura teologica tra i due Misteri è dipesa da una inadeguata antropologia del corpo.

La domanda erronea, in entrambi i casi è: ma è ‘realmente’ Lui? Il corpo del Risorto (che appare ai discepoli o incontrato dai fedeli) è lo stesso di Gesù di Nazareth ed è lo stesso dell’Eucarestia? La domanda è erronea perché implica un’implicita riduzione del corpo a *Körper* (o al limite a *Leib*). Invece né il corpo del Risorto né quello eucaristico solo lo ‘stesso’ del corpo storico di Gesù.

È fondamentale invece per Falque ripensare l’unità dei due misteri: *dal corpo alla carne risorta; dalla carne risorta al corpo eucaristico*. Tramite l’eucarestia, in qualche modo il Cristo rimane non solo carne invisibile ma corpo che continua la sua azione agendo sui nostri corpi.

«Nel suo pellegrinaggio sulla terra, Dio si è mostrato come corpo (fisico) e ha imparato attraverso la sua *carne* (vissuta) fino alla gloria della sua nuova nascita (resurrezione). Ma attraverso l’eucarestia (...) egli rimane corpo (fisico), almeno per noi, sotto le specie del pane e del vino, trasustanziate in corpo e sangue, sebbene l’eucarestia dica pienamente della Sua carne (vissuta) in quanto resuscitata. La via dell’incarnazione (*Verleiblichung*), più difficile anche, è quella dell’eucarestia. Al *divenire carne del corpo* (resurrezione) risponde il *divenire corpo della carne* (eucarestia). Ed ecco che i due misteri non solo non si oppongono, ma si tengono teologicamente l’un l’altro, e anche fenomenologicamente» (ivi, p. 333).

⁵³ Ivi, p. 174.

⁵⁴ Ivi, p. 196.

succhiare per nutrirsi al seno, piangere per chiedere attenzione, gemere per i nostri dolori, eccitarsi per la gioia, ecc: (...) ma lo dimentichiamo troppo in fretta. Il genere umano, invece, trova il suo significato, la sua ragion d'essere, nella possibilità umana di essere nel mondo attraverso la propria carne, di godere della 'preziosa sensazione' di esserci, di nutrirsi di 'empatia' e 'compenetrazione' di mondi diversi, grazie ai quali allarghiamo il nostro spazio comune a tutte le creature viventi⁵⁵.

Ma allora cosa mette in moto il divenire-uomo, dentro e oltre il divenire animale? Che cosa acuisce la differenza, nella comunanza? Perché, secondo Falque, non è 'dunque' sufficiente dire che l'umano è un animale come tutti gli altri?

Entra in gioco, qui, come anticipato, un altro aspetto del «questo è il mio corpo», che è la dimensione erotica e più in generale quella dell'amore.

II) Corpi ed eros

II.1) Peso e limite, a partire dall'interpretazione genesiaca

Falque rilegge il mito adamitico a partire dalla questione del peso del corpo. E la sua interpretazione è affascinante. È Eva che mostra ad Adamo i suoi limiti (e quindi i confini del suo essere)⁵⁶. E contemporaneamente gli mostra la possibilità di una comunanza diversa: diversa da quella che Adamo può avere con gli altri animali.

Il testo biblico lo dice con la nota espressione messa sulla bocca di Adamo: «essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (Gn 2, 23). L'incontro con una somiglianza/alterità rende Adamo «altro rispetto alla sua mera animalità». L'essere-animale dell'umano non viene eliminato, ma accoglie la possibilità di essere visto da un'altra prospettiva.

Questo, potremmo dire al di là di Falque, non accade solo nell'amore tra maschile e femminile: accade sempre quando un essere umano incontra un altro essere umano: simile e diverso⁵⁷. Ma accade in maniera decisiva – soprattutto dal punto di vista dei corpi – se l'altro (l'altra) è l'amato (l'amata).

'Questo è il mio corpo', si dicono senza parola gli amanti, donandosi mutualmente.

Io scopro quello che può il mio corpo attraverso la potenza del corpo dell'altro, dell'altra. Ma scopro anche le fragilità del mio corpo attraverso le fragilità del corpo dell'altro.

Nell'amore, però, anche i limiti non sono un'im-potenza. Ma una tensione. I due, esistendo l'uno con l'altro e per l'altro, si desiderano mutualmente anche nei loro limiti.

Amare non è altro che amare il limite, sottolinea Falque. Perché è la stessa limitazione del corpo che segna l'identità e la singolarità dell'altro, (amato) nella sua differenza⁵⁸.

Non si tratta solo di un superamento della solitudine («non è bene che l'uomo sia solo», Gn, 2, 18), ma dell'accoglimento di una incarnazione. «*Amo, volo ut sis, voglio che tu sia*» – ricorda Falque con Agostino: *ti voglio e amo nella tua differenza, proprio come sei* (amando in principio e come principio la Differenza⁵⁹).

⁵⁵ Ivi, pp. 174-75.

⁵⁶ Su questo cfr. tutto il § 13: *L'envers de l'ange*.

⁵⁷ Incontro che, in ogni caso, non è assimilabile all'incontro tra l'essere umano e un animale di altra specie (in cui la comunanza e la distanza sono di altro genere).

⁵⁸ Su questo cfr. il §22, *Amore del limite*. Qui viene approfondito ovviamente anche lo scenario teologico. La reciproca limitazione e differenza tra Adamo ed Eva riflette la differenza tra Dio e gli esseri umani.

In principio è l'amore per il limite. Dio crea perché ama i limiti. L'illimitato ha bisogno di qualcuno di diverso da lui (e perciò limitato). Dio non si riconosce nella sua opera finché non si rispecchia nell'uomo (a lui simile e diverso: sua immagine). Nella creazione dell'uomo abbiamo quindi da un lato l'illimitato e dall'altro lato il limite. La solitudine di Dio ha preceduto la creazione del mondo così come la solitudine di Adamo ha preceduto la creazione di Eva (ecco il parallelismo tra i due racconti della creazione in Genesi: due solitudini che trovano la loro alterità). Come Eva è l'aiuto simile per Adamo così gli esseri umani sono aiuto simile per Dio.

⁵⁹ Ovviamente per Falque Dio è la Differenza da cui vengono tutte le altre.

L'uomo non è mai così mascolinizzato come quando incontra eroticamente la sua donna (...); e la donna non è mai così femminilizzata come quando è unita in termini di carne al suo uomo (...). L'unione nell'eros, ancora una volta, non sopprime la differenza. La rivela e lo rafforza sempre, per portarla e amarla insieme⁶⁰.

Abbraccio e differenza (Cap. VI). *Desiderio e Differenziazione* (§ 23). L'incontro/tocco con l'altro mi rimanda al mio essere carne, mi fa nascere nella singolarità e desiderabilità della mia carnalità⁶¹.

E, certo, il limite del corpo è anche barriera. Separazione. Dolore. Il mio corpo mi dice che io non sono l'altro/a con cui pur vorrei essere uno. Nell'eros scopro quello che – dicevamo con le immagini di Lucien Freud – è il peso dei corpi. Scopro la «resistenza dell'eterogenità delle identità».

Rileggendo Hegel, Falque scrive: «l'amore non è identificazione o unificazione, ma differenziazione (...): è la distinzione di due che pur non sono distinti l'uno per l'altro»⁶² (e anche in questo caso sarebbe interessante approfondire la traccia trinitaria sottesa)⁶³.

Quanto più la tensione erotica dei corpi avvicina e tendenzialmente unifica, tanto più differenzia. L'atto erotico, infatti, non è «perdita o fusione dei corpi, ma resistenza del corpo alla differenza dell'altro, mentre l'altro mi rimanda alla mia carne, al mio corpo, come corpo in relazione con il corpo dell'altro: tanto che i due non possono mai dissolversi in una unità»⁶⁴.

Ecco il paradosso dei corpi nell'amore: più c'è tensione all'unità, più c'è differenziazione, e più c'è resistenza dei corpi. Tanto che l'eros è anche lotta, combattimento amoroso. Contatto come contrasto. La fusione è un mito. La tensione ad essere una sola carne non renderà mai i due un solo solo corpo, sottolinea Falque.

Non andiamo dall'unità alla differenza, ma dall'atto originario di differenziazione (come creazione o amore) alle differenze nei nostri atti di amore, quelle differenze che consacrano le nostre unioni come comunioni differenziate e non come una sorta di supposta ritrovata unità⁶⁵.

La nostra comunanza con l'animale non-umano resta nei limiti del 'faccia a faccia' con lui. Invece, la differenziazione che tende alla com-unione propria degli esseri umani (nell'amore) supera il faccia a faccia e mira all'unificazione dell'atto erotico.

Nella mito del *Genesi*, tra Adamo ed Eva non c'è il *faccia-a-faccia*, ma l'*a-fianco*, il *costola a costola*, la sincronia delle esperienze vissute.

Dicendo la cosa in termini diversi da Falque, ma non lontani dalle sue tesi, potremmo esprimerci così: tra esseri umani paradossalmente c'è 'insieme' differenza e tensione all'unificazione⁶⁶: cosa che non accade tra un essere umano e un altro animale.

⁶⁰ Ivi, p. 257.

⁶¹ Ivi, p. 272 sgg., dove vengono seguiti e reinterpretrati Levinas e Sartre sul tema della carezza.

⁶² Ivi, pp. 121 sgg.

⁶³ «L'amore stesso non è unificazione, ma piuttosto è differenziazione – essere nella differenza, anche se alla fine queste vengono superate e riconciliate. Hegel, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione* dice che, quando diciamo 'Dio è amore', stiamo dicendo qualcosa di molto grande e vero. Ma sarebbe un'affermazione senza senso se non si capisse cosa sia l'amore. Perché l'amore è una distinzione di due, che in realtà non sono assolutamente distinti l'uno per l'altro. Per dirla in altro modo, e per rimandare ad una comprensione ben nota, ci sono tre persone nella Trinità perché, amare, per Dio, significa differenziarsi da se stesso. Dio è amore, è differenziazione, per amare: Padre, Figlio, Spirito Santo. C'è anche, e per la stessa ragione, un mondo creato che 'non è' Dio: per amore o differenziazione è diverso da Dio, e quindi è un mondo desiderato e amato da Dio. Inoltre, ci sono aspetti degli uomini [maschi] che 'non sono' delle donne, e aspetti delle donne che 'non sono' degli uomini, poiché amare all'interno di un'umanità condivisa non è rinunciare alla differenza. Al contrario, è incontrarsi sempre di più attraverso la resistenza dell'eterogeneità delle identità. Insomma, è qui che trova conferma la nostra comune esperienza erotica: amare non è identificarsi con, né semplicemente unirsi a qualcuno, ma differenziarsi quanto più ci si unifica. L'abbraccio erotico fa dei due 'una sola carne' (Gen. 2, 24)» (ivi, p. 122).

⁶⁴ Ivi, pp. 122-123-

⁶⁵ Ivi, p. 124.

Inoltre, tornando a Falque, proprio nella percezione della durezza dell'alterità che vorrei assimilare (e nella scoperta del mio peso-corpo e del mio limite-corpo), scatta la possibilità di un diverso rapporto di cura/responsabilità. Che tra esseri umani ha una qualità di 'mutualità' assolutamente diversa rispetto a quella che si può creare tra l'umano e altri animali⁶⁷.

Adamo ed Eva possono prendersi cura l'uno dell'altro. E insieme prendersi cura degli altri esseri viventi. Ma, proprio per questo, possono anche sbagliare insieme: e perdere la capacità di cura reciproca e di cura del creato. L'umano del mondo adamitico non è solo animale: e proprio per questo può scadere nella bestialità. L'animale in quanto tale non è mai bestiale. Solo l'umano può anche il bestiale.

E, anche in questo caso, intuivamo quante riflessioni si potrebbero fare a partire dalla distinzione tra l'innocenza animale (fino all'innocenza dell'Agnello) e la rovina della Bestia, che attraversa le Scritture ebraico-cristiane dall'inizio (con la metafora bestia-serpente) alla fine (con la Bestia dell'Apocalisse)⁶⁸.

Ma torniamo all'animalità-umana nel mito adamitico originario. Qui è

Eva che mostra ad Adamo il suo limite, in quanto umano e in quanto uomo maschio. Limite dell'uomo e per l'uomo, lei donerà ad Adamo la possibilità di amare i suoi limiti e sopportarli, così come a portare con lui il caos e l'animalità di cui anche lei è costituita. È scoprendo Eva come 'ossa delle mie ossa e carne della mia carne' (Gn 2, 23) che Adamo diventa 'altro' rispetto all'animalità: nel chiamarla 'donna' (*ishah*) e non 'femmina'. Ed è nel suo differenziarsi da Adamo e nel riconoscerlo come 'uomo' (*ish*) e non come 'maschio', che Eva rientra nella comunità della umanità, nelle sue differenze, che non può essere ridotta solo ad animalità⁶⁹.

Eva per Adamo non è un femmina tra le altre ma la sua donna. E viceversa. L'amore singularizza l'altro, scegliendolo. E lo umanizza relazionandolo.

Applicando a questo contesto un'affermazione che Falque fa in relazione al corpo ammalato in *Éthique du corps épandu*, possiamo dire che anche nell'amore (e non solo nel dolore)

il corpo *épandu* non si riduce a mero 'corpo-oggetto', e ancor meno alla carne o all'essere-animale, non perché non sia tutto questo, ma perché questo stare insieme, in comune è abitato da uno sguardo, e anche da una parola che umanizza. La 'cura' [e l'amore, n.d.A.] sposta il corpo dall'animalità all'umanità.

C'è sicuramente in Falque una traccia di hegelismo: rivisitata e ripensata, però. Egli ritiene che il Profondo (abissalità, organicità, animalità) non viene eliminato nell'umano, ma 'viene superato', grazie all'esperienza della differenza. Falque, in realtà, dice 'viene trasformato' (e troviamo qui la traccia di un altro tema caro a Falque, che è quello della metamorfosi/trasfigurazione)⁷⁰.

Il processo del divenire «trasforma ciò che condividiamo con l'animalità (caos, passioni, istinti, differenza tra maschile e femminile), (...) e lo porta nell'umanità (desiderio, riconoscimento, fecondità, differenza uomo/donna)»⁷¹.

⁶⁶ Unificazione nell'amore; separazione nell'odio o nell'indifferenza.

⁶⁷ Gli esseri umani, infatti, fa notare Falque, possono custodire e curare gli altri esseri animali, ma non viceversa.

⁶⁸ La contrapposizione Cristo/Satana è anche quella Agnello/Bestia. L'agnello diventa simbolo dell'innocenza, della docilità, ma è anche fondamentale nella logica eucaristica del 'mangiare'. Come è noto, il paradosso cristiano è quello di un Pastore/Agnello. Falque analizza l'ambito culturale ebraico in cui il pastore (che noi colleghiamo immediatamente alla 'guida') invece nel mondo semita era immediatamente colui il quale fa mangiare le pecore, e quindi era una figura legata alla dimensione del 'mangiare', della bocca.

⁶⁹ Ivi, p. 146.

⁷⁰ Nel testo *Metamorfosi della finitezza* è chiaro che la metamorfosi non è 'superamento' hegeliano, quanto piuttosto 'trasformazione' nietzscheana: che mantiene tutta l'esperienza nel mentre la ingloba e 'oltrepassa'.

⁷¹ NA, pp. 159-160. Anche in questo caso, però, stiamo decostruendo il contesto teologico, che riportiamo in nota. «L'umanità trova il suo posto qui dove anche Cristo stesso si unisce ad essa, ma non in un processo di

È in questo contesto che Falque può anche approfondire (a modo suo) la questione dell'eros dei corpi, tra i corpi. Infatti egli, a differenza di altri colleghi fenomenologi francesi – che sottolineano la distanza, la non-tangenza, il non-assorbimento dell'uno nell'altra (e viceversa) – non ha timore di parlare di «consumazione» dei corpi nell'amore. Termine che, d'altra parte, classicamente si usava per gli sposi che 'consumavano' le nozze⁷². Non ha timore perché invece gli interessa particolarmente la metafora del banchetto nuziale, la metafora del cibo, che non è estranea anche al contesto greco-simposiaco, dionisiaco⁷³.

Se al filosofo-(teologo) Falque questo interessa per sottolineare la continuità (sebbene non la completa univocità) tra Eros e Agape – e tra corpo eucaristicizzato e corpo eroticizzato⁷⁴ – a noi interessa per il 'ritorno' filosofico del parallelismo.

'animalizzazione', né in un uno di de-animalizzazione – che distruggerebbe l'umano, in un processo di disincarnazione di tipo gnostico, da evitare – quanto piuttosto (...) in un'assunzione e trasformazione della nostra natura creata (a parte il peccato o la bestialità che non è mai originariamente donata). La discesa negli abissi (Parte I) diventa qui attenzione al soggiorno dell'umanità (Parte 2), in quel Dio, Emmanuele (Dio con noi), che vive e trasforma ciò che condividiamo con l'animalità (caos, passioni, istinti, differenza tra maschile e femminile), tutto ciò che desidera essere incorporato in Dio (Trinità e filiazione). Il poeta Terenzio, un secolo prima di Cristo, diceva: '*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*'. È un adagio di cui Cristo stesso si sarebbe potuto appropriare, divinità a parte».

⁷² Ricordiamo il contesto teologico. Siamo nel capitolo III (Eros eucaristicizzato), § 9 (corpo eucaristico e corpo eroticizzato). Falque tende a mostrare come in ogni caso si 'consumi' l'amore e sia centrale la metafora del banchetto (nuziale o eucaristico).

⁷³ Anche in questo testo Falque continua il suo dialogo sotto traccia con Nietzsche. Si tratta, per lui, di ribadire che l'autentica visione del corpo nel Cristianesimo non è mortificante, ma addirittura vicina al potenziamento della vita auspicato da Nietzsche stesso. Il Corpo-Vita di Cristo e di Dioniso possono essere messi in parallelo. C'è una dimensione dionisiaca della vita nella visione cristiana, che, secondo Falque, emerge in particolare nel Vangelo di Giovanni (su questo si può vedere il primo volume della Trilogia, *Metamorfosi della finitezza*). In questo caso, però, l'affinità è data anche dal tema del banchetto e della consumazione del corpo (ricordiamo la lacerazione delle carni di Dioniso, sbranato e mangiato). Scrive Falque: «Dioniso o il Cristo; certo non sono la stessa cosa. Ma ci sono punti di contatto tra l'uno e l'altro: nella tensione che arriva fino al Caos; nell'Apertura pulsionale e passionale della nostra esistenza. Da un lato, però, questa è da subire tragicamente (l'eterno ritorno); dall'altro va trasformata gioiosamente (la risurrezione del corpo). 'Io vi dico: bisogna avere del caos dentro, per generare una stella che danza. Io vi dico: voi avete questo caos dentro di voi' (*Così parlò Zarathustra*)» (NA, p. 194)

Inoltre, nel banchetto dionisiaco e in quello cristiano per esempio è centrale comunque il vino e la dimensione 'amorosa'. «Certo, dalla paradossale vicinanza tra pulsioni dionisiache e incarnazione eucaristica possiamo derivare una concezione dell'azione della grazia (*eu-charis*): un'ubriacatura folle contrapposta a un pasto condiviso nell'agape; la bestialità umana contrapposta all'umanizzazione dell'animale in noi; una riduzione al biologico piuttosto che un rinnovamento del cristiano» (ivi, p. 68). Da qui anche la presa di distanza di San Paolo rispetto ai riti dionisiaci. Questo, però, secondo Falque, non deve far fare l'errore opposto e quindi tendere a spiritualizzare tutto il cristianesimo in maniera disincarnata.

Da qui la centralità della dimensione del 'mangiare', che è antropologicamente centrale, sia per il mondo greco, sia per quello ebraico (pensiamo al rito della pasqua). E tutto questo rientra nel cristianesimo, nella celebrazione eucaristica, il cui fine è che il nostro corpo *faccia corpo con* quello di Cristo. Perché noi siamo 'corporali', dice Falque. La vita del cristianesimo è *leiben*, così come in generale la nostra vita è organica e quindi abbiamo bisogno di partire dal corpo e dall'organico per incontrare l'altro. 'Questo è il mio corpo', conclude Falque è «un dono dell'organico all'organico piuttosto che una semplice spiritualizzazione in un contesto mistico» (p. 70).

E, infine, il tema del 'rapimento', centrale nel dionisiaco, ma, secondo Falque anche nella celebrazione eucaristica, che è festa di nozze (a questa forma di rapimento è dedicato il § 35). Là dove però va sottolineato che la sofferenza di Cristo nel Banchetto diventa dono agapico; e ovviamente diversa è la visione del tempo, che nel Cristianesimo non è quella dell'eterno ritorno. Cfr. ivi, p. 36: «ritornare al carattere erotico dell'agape eucaristica non significa identificarla con una forma dionisiaca di amore carnale, né ridurlo a una specie di estasi senza misura, sebbene il rapimento faccia la sua parte nella follia che propone. Sottolineare il 'potere del corpo' non significa esagerare con entusiasmo nei confronti di forza che è impossibile da controllare»

⁷⁴ Ivi, p. 97: «non vorrei suggerire una completa 'univocità' (cfr. Marion) tra eros e agape (...), ma nemmeno solo equivocità (cfr. Nygren). (...) Non sono d'accordo con quest'ultima (equivocità) perché rischia di separare l'amore (carità) divino e l'amore umano a tal punto che nulla rimane in comune tra loro».

II.2) Consumare e rimanere: l'ontologia poetica dell'abitare nell'amore

L'amore consuma i corpi. I corpi si consumano nell'amore. Ma di che tipo è questa consumazione? A cosa tende? È qui che Falque inserisce e reinterpreta la dialettica eros/agape. Non per spiritualizzare il primo o irrazionalizzare la seconda. Ma per mostrare come nell'umano i due aspetti si tengano insieme e perciò si inverino reciprocamente.

Un eros che fosse solo 'consumo', mangerebbe l'altro/a uccidendolo. Ma un'agape che fosse solo 'distanza' non sarebbe amore di due corpi.

Ecco, allora, ad un altro livello e con un altro senso, la ripresa del 'ritornello': *questo è il mio corpo... per te*. È ciò che, silenziosamente, implicitamente, si dicono gli amanti, mutualmente. E, nel dirsi questo, si fanno un dono paradossale. Che si consuma e si rinnova. E perciò – in quella Falque chiama la fedeltà carnale, che precede ogni logos (discorso e ragione) – in realtà i corpi 'restano'. E si consumano senza svanire⁷⁵, come il rovetto ardente dell'Oreb.

È il paradosso del dono dei corpi nell'amore. Che Falque rilegge con i verbi eucaristici:

- dono / offerta di sé/ consumazione⁷⁶;
- dono / accoglienza dell'altro/ desiderio di rimanere⁷⁷.

'Mangiare-consumare' e 'rimanere', nella costellazione concettuale e metaforica dell'Ultima cena, non sono opposti né contraddittori, ma trovano senso l'uno nell'altro. Così nell'amore. Perciò non siamo chiamati a scegliere tra il consumare e il dimorare. Perché, se ci è concessa la parafrasi di Gv 6, 56: *se mangi la mia carne, tu dimori in me e io in te*. E questa è la per-manenza dell'amore. Che supera ogni mera 'presenza' di tipo metafisico. Ma anche ogni mera assenza/svanimento della corporeità⁷⁸. E quindi va anche oltre ogni pseudo-presenzialismo angelico (oggi diremmo anche 'virtuale') che annulla la centralità della relazione tra i corpi.

Infatti resta il peso. La fatica. La necessità anche della ripetizione. La bellezza da difendere dalla noia della routine⁷⁹.

Ma, si chiede Falque, che qualità ha questo consumarsi che non si consuma, questo rimanere che non rimane mai uguale a se stesso? E risponde: non è la sussistenza di una sostanza, o di due sostanze, ma è *'abitare poetico'*⁸⁰.

⁷⁵ «'Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui' (Gv, 6, 56): forse dobbiamo trovare o inventare una forma di fedeltà carnale in cui il legame con il corpo ha precedenza sugli impegni presi sotto forma di linguaggio, o comunque li conferma. È quello che accade per i coniugi (nella vita erotica), ma anche, forse paradossalmente, vale per il sacerdote (nel suo modo di celebrare l'Eucaristia) e vale anche per tutti gli esseri umani, consacrati o meno (nell'intimità della propria corporalità). 'Le parole centrali dell'Ultima Cena sono 'Questo è il mio corpo e te lo do', scrive Timothy Radcliff in un articolo su affettività e l'eucaristia che dà molto a pensare. 'L'eucarestia, come l'eros (sesso) è basato sul dono del corpo (...). Noi comprendiamo l'eucarestia alla luce dell'eros (sessualità) e l'eros alla luce dell'eucarestia'» (ivi, pp. 92-93). Aggiunge poi ancora Falque: Lui che ha desiderato ardentemente l'Ultima cena, ci invita ancora alla cena del desiderio.

⁷⁶ La dimensione della consumazione qui è legata all'ottica sacrificale.

⁷⁷ Nel Vangelo di Giovanni si usa il verbo *'menein'* (rimanere). Falque gioca sul francese *'manence'* (manenza, per-manenza)

⁷⁸ Cfr. p. 102: «voglio evitare di interpretare la sostanza corporea come una semplice condensazione della 'metafisica della presenza' (Derrida), o come quella che è stata chiamata la pura 'reificazione' e 'oggettivazione' della corporeità (Nancy)»

⁷⁹ Ivi, p. 370: «la celebrazione dell'ultima cena è di fatto e in sostanza faticosa, non semplicemente – sarebbe un errore! – per la noia della sua ripetizione, ma per il fardello dei corpi che deve portare (il corpo di Cristo e anche i nostri corpi); la pesantezza dei nostri peccati che deve sempre accompagnarla; e la nostra impazienza per il Tempo che non è ancora arrivato».

⁸⁰ E qui Falque richiama e intreccia il «poeticamente abita l'uomo» (di Hölderlin ed Heidegger) con Giovanni 1, 38-39 («maestro, dove abiti? ... Venite e vedrete... Andarono, videro dove abitava e si fermarono presso di lui»).

Il ‘*rimanere come abitare*’ apre la possibilità di una autentica dimora, che non si colloca in luoghi preesistenti, che non occupa spazi, ma libera vicinanze e lontananze. Che scende negli abissi, nell’animalità e ne risale di volta in volta con nuovi e diversi significati⁸¹.

Nell’amore, corpo e significato non sono opposti. Né razionalismo né irrazionalismo, dunque. Perché l’intenzionalità che dona senso e l’a-logicità del *corps épandu* non si eliminano ma crescono nel loro tenersi insieme.

Ora, il discorso di Falque da qui prende una piega del tutto originale, che si preoccupa di ripensare la presenza/permanenza eucaristica e il corpo di Cristo a partire da questo scenario filosofico⁸².

Ma nuovamente a noi non interessa ripercorrere i suoi sentieri, quanto piuttosto vedere come il suo attraversamento teologico, di ricasco, possa offrire qualcosa alla filosofia.

Quali sono, infatti, i concetti che va a ripensare Falque? Tra i tanti, ne scegliamo quattro, classici nella dimensione eucaristica: la ‘memoria’ dell’ultima cena, la transustanziazione e/o della presenza reale di Cristo nell’eucarestia, il rapporto tra la materia/pane e la parola che la trasforma; il legame tra adorazione e manducazione.

Vogliamo, in questa parte finale del nostro saggio, riprenderli in chiave antropologica. Lavorando, quindi, anche con delle applicazioni all’oggi, che non sono di Falque.

III) Memoria, presenza, parola, (in)tangenza: applicazioni all’Oggi.

III.1) La memoria del corpo

Che cos’è la memoria del/nel *corps épandu*, in particolare quando è corpo sofferente e corpo amante? Falque qui recupera Nietzsche e la tradizione della memoria del corpo.

Non esiste un organo specifico della ‘memoria’; tutti i nervi, per esempio nella gamba, si ricordano di precedenti esperienze. Ogni parola, ogni numero è il risultato di un processo fisico che in qualche posto si è stabilizzato nei nervi. Tutto quello che è stato assimilato organicamente nei nervi, continua a vivere in essi. Vi sono onde condensate di eccitazione, quando questa vita ulteriore penetra nella coscienza, quando cioè ci ricordiamo di qualcosa⁸³.

Il nostro partecipare a qualcosa, soprattutto nella misura in cui siamo pienamente coinvolti da ciò a cui partecipiamo – che sia un dolore, una malattia o un amore che ci

⁸¹ Il ‘rimanere’ (e ciò che rimane) ontologicamente non coincide con la sostanza/sussistenza, ma è legato anche all’intenzionalità del dare significato, dopo essere scesi negli abissi.

Si tratta, nota Falque, di un processo quotidiano, per il quale passiamo attraverso la nostra animalità (caos, passioni, istinti) e la trasformiamo umanizzandola e riconoscendo in essa la nostra filiazione (per Falque anche il nostro essere figli di un Dio che non ci chiama all’angelismo ma ad una nuova forma di umanismo).

Il rimanere/abitare/soggiornare è anche il nodo di congiunzione, per Falque (come è esplicito in tutta la seconda parte: *Le séjour de l’homme*), tra il mistero dell’incarnazione e quello dell’eucarestia. «Il dimorare dell’umano in Dio attraverso il mangiare (l’eucarestia) è la risposta al dimorare di Dio nell’umano nell’incarnazione (nascita). Noi possiamo mangiare la sua carne solo perché Lui ha assunto la nostra carne». Non si tratta quindi di abbandonare l’umano per un’altra dimensione, ma di abitarlo ‘con Lui’ (*immânû él*)

⁸² Qui è nuovamente forte e originale il contesto teologico della discussione, che si colloca per Falque all’interno della questione relativa alla ‘presenza reale’ di Cristo nell’Eucarestia. Non si può, per Falque, parlare di una presenza/sostanza di tipo metafisico, ma di un rimanere/dimorare, che quindi implica anche la dimensione del senso. L’eucarestia è tale perché chi la mangia la riconosce tale. Per un topo mangiarla non è atto sacramentale. Perciò la presenza eucaristica non rimanda ad un irrazionalismo misticheggiante. Falque ricorda quello che già diceva Berengario di Tour: non si mangia con la bocca, ma con i pensieri.

Cosa significa, questo, allora? Soggettivismo? Non presenza reale? No. Per Falque significa che dobbiamo ripensare il concetto di ‘reale’ e di ‘presenza’, cosa che d’altra parte la filosofia ha fatto già nel Novecento. Il reale non dipende da me, ma la sua interpretazione e significato dipendono da me. Anche nel caso del discorso eucaristico, il Soggetto della presenza reale non sono io che la riconosco ma il Risorto in cui mi incorporo.

⁸³ Nietzsche, *Frammenti postumi 1979-81*, af. 2 [68], citato da Falque nel § 31.

prende totalmente – non è mai solo (né mai primariamente) coscienziale né razionale. Quanto più ciò che stiamo vivendo ci ‘segna’, tanto più l’esperienza resta ‘segnata’ nel nostro corpo e nella nostra memoria. E segna la nostra identità. Infatti, come diceva già Aristotele, da qui nasce, di volta in volta, il nostro voler ‘fuggire’ la ripetizione di quella situazione spiacevole o il nostro ‘ricercare’ il ripetersi di quella sensazione piacevole vissuta.

Si vive qualcosa, si partecipa a qualcosa non tanto e non solo con la coscienza, ma con tutta l’esperienza silente del corpo e del *corpo-a-corpo*⁸⁴, che presentifica e attualizza, ogni volta, di volta in volta, l’intera memoria.

La memoria è corporea, antepredicativa, come l’eros: al di là del linguaggio e della ragione. Non c’è un organo della memoria, se non il corpo stesso (come abbiamo letto in Nietzsche)⁸⁵ e la sua immemorabile presenza. La memoria precede l’Io e affonda in un’Origine che non possiamo ricordare, arrivando così ad intrecciarsi con l’immemorialità della storia umana: eternamente ritornante nel corpo umano (nell’umanità del presente per la trasformazione dell’umanità del futuro)⁸⁶.

Questo serve a Falque per dire che la memoria eucaristica è partecipazione eucaristica: non un richiamo a qualcosa del passato, ma un essere coinvolti con tutto il corpo nell’azione liturgico-rituale (sempre la stessa e sempre nuova). La presenza diventa richiamo (chiamata), memoria/memorabile per il corpo; e il Corpo appare lì nel suo esserci⁸⁷ (cosa può un corpo!⁸⁸).

⁸⁴ Nel contesto teologico-eucaristico in cui Falque presenta queste considerazioni, si tratta di riconoscere, per l’Autore, che partecipiamo al Banchetto non tanto o solo con la nostra coscienza, ma con tutto il nostro corpo. E questo fa memoria e fa vivere il Memoriale: ma normalmente i partecipanti al Mistero (e potremmo aggiungere i teologi che ne parlano) dimenticano quello che accade nell’esperienza silente di questo Corpo-a-corpo. Se la memoria è memoria del corpo (e non solo della coscienza) è fondamentale – potremmo dire al di là di Falque – la dimensione corporeo-esperienziale, per celebrare realmente il Memoriale della Cena.

⁸⁵ Spunti interessanti, da qui, per la rilettura dell’esperienza eucaristica, al di là di Falque. Non si ‘vede’ una Messa, ma si partecipa e si vive: con tutto il corpo, che resta ‘segnato’ da quello che vive. Il Memoriale diventa memoria e corpo (del partecipante). E viceversa: il Memoriale che si celebra non è indifferente rispetto ai corpi dei partecipanti. Tutto è attualizzato e trasfigurato: nel presente e non solo come mero ricordo di un fatto passato. Cfr. pp. 345-46: «la memoria eucaristica non può allora restare indifferente al corpo, al suo peso e alle sue ferite che si riattualizzano all’infinito; altrimenti rischia di essere trattenuta e custodita semplicemente dalla coscienza, come memoria di un passato che è stato superato. Tutto è iscritto nei nostri corpi e nulla è stato e viene dimenticato del corpo del Risorto, nella totalità dei corpi eucaristici. Mangiando il suo corpo e bevendo il suo sangue, non celebriamo semplicemente il ricordo di un evento, anche se quell’evento è stato fondamentale per tutta l’umanità. Beviamo il sangue della sua vita che scorre fin nelle nostre vene, e mangiamo la carne del suo corpo che ci nutre anche nei nostri organi più interni. La celebrazione dell’Ultima Cena non è un ricordo consapevole e intellettuale di Cristo, che è stato donato (al mondo), ma una condivisione dell’incarnazione che mi assicura che nulla del mio corpo - anche ciò che mi è più intimo - rimane estraneo a Cristo, che l’ha sposato per trasformarlo. (...) Il ricordo dell’Ultima Cena è, quindi, un ricordo del corpo, e non semplicemente un epifenomeno della coscienza accumulata nel cervello sotto forma di vaso di Pandora che la celebrazione domenicale ci costringe ad aprire. Niente è più distruttivo per il senso della liturgia che metterla tra parentesi, o astrarla dal tempo, facendola appartenere a nessun tempo e non al presente continuo della nostra vita quotidiana ordinaria. L’imperativo eucaristico dell’anamnesi (‘fate questo in memoria di me’) è senza dubbio radicato in una sorta di passato immemorabile che lo allontana da ogni ricordo. Ma la Parola immemorabile, fuori dal tempo, irrompe, nella pienezza dell’incarnazione e del tempo, nel giorno del Giovedì Santo. Dando il suo corpo, Egli offre ciò che c’è da e per tutta l’eternità, ma lo fa in un modo ora che è pienamente manifesto. La memoria si radica nella storia e diventa quindi critica dell’oblio, tanto più che questa memoria costituisce una risorsa immemorabile in cui tutti gli eventi del mondo sono in un certo senso radicati e riattualizzati»

⁸⁶ Cfr. F. Nietzsche: *Frammenti postumi*, 1885, 36 [35]: «Il corpo umano in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia ‘anima’».

⁸⁷ «Dato che non vengo a messa semplicemente con la mia coscienza, ma anche con il movimento del mio corpo, partecipo e comunico (in una certa misura) liturgicamente ad una conversione dalla ‘presenza in ricordo di un corpo’ ad un ‘corpo che appare qui (Da)’ veramente presente, per così dire di persona, in carne

Questo può servire a noi, d'altra parte, per comprendere come la memoria del corpo sia fondamentale nella strutturazione delle relazioni. E nella loro 'manenza'.

Ci sia consentita, quindi, una prima applicazione di quanto pensato da Falque, al di là di Falque.

Non si tratta di fare una battaglia retrò contro il virtuale o le relazioni a distanza (il che però potrebbe diventare interessante, nella misura in cui il tema fosse spostato sulla didattica digitale a distanza, visto che in fondo anche l'insegnamento è una relazione, un rapporto tra corpi, con una sua eroticità, come sapevano i greci ben prima di Recalcati). Ma si tratta di riconoscere che la memoria non passa solo per la dimensione razionale. E, anzi, non passa primariamente per la dimensione razionale. E quindi non passa tanto o solo per i sensi più tipici della distanza, come l'ascolto e la vista. Ma passa per tutto il corpo.

Questo, la liturgia eucaristica, nella sua struttura originaria, lo ha capito bene: si guarda, si ascolta, si percepiscono i profumi dell'incenso e dei fiori, si usano i corpi per sedersi, alzarsi, stringersi le mani, scambiarsi il bacio della pace, si mangia. Non sempre lo ha capito la pastorale. E, per quello che ci riguarda, forse nemmeno la didattica, per lo meno quella universitaria.

Ma torniamo alle relazioni. Perché non è un caso che il bisogno di rileggere così queste pagine di Falque sia nato nei mesi sospesi tra il lockdown del marzo-maggio 2020 e i rischi attuali di un nuovo confinamento.

Non avevamo bisogno del coronavirus per saperlo, ma forse sarebbe utile ricordarlo e non dimenticarlo: siamo corpi e non facce che appaiono su zoom o meet-time o skype o in diretta facebook. E solo perché in noi c'è la memoria di esperienze in presenza possiamo resistere (con dolore) e vivere esperienze (e relazioni didattiche, e formazione, e celebrazioni, ed eventi) a distanza, sempre ridotte di due quinti: due sensi su cinque (quando la rete consente di reggerne due, e non fa saltare anche audio o video).

E, quindi, possiamo venire alla seconda questione sollevata da Falque, che, come anticipato, decostruisce la classica metafisica della presenza per ripensare diversamente la presenza reale di Cristo nell'eucarestia.

III.2) La presenza reale

Che significa presenza reale? Togliamo il contesto teologico, e applichiamo la questione alle nostre relazioni, 'segnate' da questo tempo di corona-virus: che significano presenza e assenza? Reale e irreale (o virtuale)?

La questione non è di poco conto e le risposte preconfezionate sono facilmente saltate in questa crisi da Covid-19.

Certamente la fenomenologia (in maniera diversa, nei suoi diversi esponenti, da Husserl ad Heidegger, da Sartre a Derrida, da Nancy a Marion a Henry) ci ha aiutato a ripensare la presenza nell'assenza, e viceversa. L'oggetto *intenzionato* può non essere *presente fisicamente*. Un 'pensato', un 'immaginato', un 'amato' sono 'presenti' per certi versi (e 'reali' per altri versi) anche solo perché io li penso, immagino, amo: e non per questo sono davanti a me, afferrabili come oggetti.

Questo vale a maggior ragione per le persone. Come ha detto splendidamente Heidegger in *Essere e tempo*: nella solitudine e nella distanza posso avvertire un altro più presente e vicino di quanto accada avendolo accanto. E schiacciato da molte presenze, in una folla posso sentirmi invece molto solo e distante da tutti⁸⁹.

e nelle ossa», ivi, p. 211. Il parallelismo è con il corpo del Risorto: presente e vivo, eppure non mero corpo biologico (di questo Falque ha parlato nel volume *Metamorfosi della finitezza*).

⁸⁸ È evidente l'applicazione dell'espressione di Spinoza-Deleuze al 'Corpo di Cristo' e a quello che 'può'.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2009, pp. 151-52: «gli altri non significa coloro che restano dopo che io mi sono tolto. (...) Il mondo è già sempre quello che condivido con gli altri. Il *Da-sein* è

Il lockdown ce lo ha ricordato. E quindi non si tratta di rinnegare tutto questo, ma di ripensarlo. Perché è vero che *sono 'io' che dono senso a ciò che accade*, e anche alle relazioni. È vero che, *senza me (che penso, che immagino, che desidero, che sento vicino o lontano), non c'è nessuna presenza reale*. È vero che la dimensione intenzionale, interpretativa (se non vogliamo dire soggettiva) non è oltrepassabile e non è possibile ormai (per noi figli dei maestri del sospetto) nessun realismo ingenuo.

Ma la questione di fondo resta. Chi intenziona? Chi interpreta? Chi sente vicino o lontano? Chi è questo io? Non è l'io-coscienza, l'io-ragione, l'io-che-vede-uno-schermo. *Sono io-corpo*, abbiamo detto. Ma troppo spesso lo dimentichiamo. È il corpo che fa (vive, significa) le presenze e le assenze. Non è la testa, non sono i pensieri, i concetti, i desideri astratti, le immaginazioni... a 'sentire' e 'dare senso'.

Tutto questo è ancora più vero se in gioco sono le relazioni. Ci sia nuovamente consentita un'applicazione al di là di Falque.

Quello che io (nella singolarità del mio corpo) avverto come 'presenza reale', potrebbe essere una mera allucinazione, solamente una mia fantasia, qualcosa che penso e desidero solo io.

Solo se c'è un 'altro' in carne e ossa con cui vivo la 'presenza', la *relazione* è 'reale' (se vogliamo continuare ad usare questo termine), è *presenza 'reale'*. La realtà si dà solo nell'incontro/scontro plurale di esistenze. Perciò ogni *relazione* è almeno duale.

Senza *relazione reciproca* nessuna relazione reale. Ma *non esiste relazione reale che non sia relazione tra corpi*.

'Questo è il mio corpo' non è *presenza reale*, se non c'è un altro che vede, ascolta, prende, tocca, mangia. Ma, viceversa, l'altro non potrebbe vedere, ascoltare, prendere, toccare, mangiare, se non ci fosse il mio corpo che si sta donando a lui.

Allora possiamo sintetizzare così: *la presenza reale è tale solo nel dono reale... di due corpi che si consegnano mutualmente*. «Dono della presenza, presenza del dono»⁹⁰. Non

Mit-sein: è con-esserci, essere con gli altri. (...) Non è mai dato, innanzi tutto, un io isolato, senza gli altri. La constatazione fenomenica [è che] nell'essere-nel-mondo, gli 'altri' *ci sono sempre qui con*. (...) L'enunciato fenomenologico che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha un senso ontologico-esistenziale. Esso non intende stabilire onticamente che io, in linea di fatto, non sono solo nella mia semplice-presenza, ma che ci sono anche altri simili a me».

«Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può *mancare* soltanto *in e per* un con-essere. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo».

«D'altra parte, la solitudine effettiva non viene meno per l'«avvicinarsi» di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'Esserci può restare solo. Il con-essere e l'effettività dell'essere-assieme non si fondano quindi nella compresenza di molti «soggetti». L'esser-solo «fra» molti non significa, tuttavia, che l'essere dei molti si risolve nella semplice-presenza. Anche se mi limito ad essere «fra loro», essi *ci sono-con*. Il loro con-Esserci prende la forma dell'indifferenza e dell'estraneità. La mancanza e l'«esser via» sono modi del con-Esserci e sono possibili soltanto perché l'Esserci, in quanto con-essere, fa sì che l'Esserci degli altri sia incontrato nel suo mondo».

⁹⁰ NA, p. 213. Cfr. anche p. 212: «È opportuno ricordare il punto di vista di Heidegger, citato da Franck: 'l'incarnazione in carne e ossa [*Leibhaftigkeit*] è un'eccellente forma di autodonazione di un essere'. Heidegger sottolinea che una carne è data in modo privilegiato per un'altra carne quando le due si incontrano, incontrandosi innanzitutto nel modo della percezione corporea. (...) La realtà spazio-temporale della presenza reale non è qualcosa che voglio negare qui, ma piuttosto qualcosa che voglio riaffermare, proprio in quanto ciò che è reale nel corpo risorto può benissimo essere lì senza di me, eppure è davanti a me (mi attende e mi rivolge la sua intenzione). Allo stesso tempo, devo anche restare lì con Lui, per rendere piena giustizia alla sua auto-donazione incarnata (rispondendo intuitivamente alla direzione della sua intenzione verso di me). Un contadino davanti al tabernacolo diceva al Curato d'Ars: 'Io guardo Lui e Lui guarda me'. Significa, per così dire, che la donazione del corpo eucaristico avviene pienamente in questa intersezione di prospettive, sebbene continui anche indipendentemente da tale congiunzione reciproca».

Insomma: il dono si dà anche se il destinatario non c'è o non lo coglie come tale, ma può essere colto come dono solo se c'è il destinatario e se questi appunto lo ac/coglie come tale.

due corpi-sostanza che si incontrano in un fantomatico spazio-tempo vuoto. Ma due corpi che si relazionano comunicandosi, e comunicano relazionandosi. Abitando e creando un luogo, che è quello della loro stessa relazione significata e significante.

E, allora, quando ci sei realmente tu, ci sono realmente anche io, e viceversa. Altrimenti, nessuna reale presenza. Nessun reale 'con'. Solo due frecce, due intenzionalità, teoricamente anche due doni... che però non si incontrano realmente.

Il che non significa, lo ribadiamo, che la presenza reale si riduca a presenza fisica, perché il corpo non è mai solo corpo-*Körper*, o corpo biologico. Ma, al contrario, significa che non si può dimenticare o mettere in secondo piano l'origine corporea di ogni esperienza, relazione, realtà⁹¹.

E che cosa è un corpo? Cosa può un corpo? Un intreccio di forze, abbiamo detto. E qui Nietzsche e Deleuze (nella ripresa che ne fa Falque) ci aiutano. Perché la logica delle forze è sempre qualitativa e mai solo quantitativa.

La realtà (una presenza reale, una relazione reale) è un intreccio di forze. E perciò non è mai né solo soggettiva né solo oggettiva. E non si coglie mai solo in una dimensione quantitativa, estensiva, materiale. Ma sempre in una dimensione intensiva, dinamica, evenemenziale.

Il dolore lo sa. L'amore lo sa. Se sto male, quella è l'unica cosa reale della mia vita. Il resto non esiste. È come se nel mio 'corpo espanso' sul letto, in ospedale, si precipitasse e racchiudesse tutto il campo energetico della mia vita. Un buco nero.

Se sto con l'amato, con l'amata, quello è il momento in cui avverto il mio corpo come massimamente presente. In cui raccolgo e sprigiono tutte le forze del mio campo gravitazionale. Come un asse che cattura tutti i fulmini, o una pala eolica che cattura e trasforma tutto il vento che c'è intorno.

La realtà è condensazione di energia. Non perché il resto sia irreali. Ma perché non ha lo stesso 'valore' di realtà. Perciò, come ci ha insegnato Nietzsche, la realtà è 'valore', e viceversa.

Questo significa che, per ognuno di noi, non tutto ha lo stesso valore di realtà. Non solo perché non a tutto diamo lo stesso valore, ma perché non tutto risplende con la stessa concentrazione di intensità. E 'valore' è ciò che sento e 'scelgo' come tale (perché non si pensi ad un banale emozionalismo o corporalismo primitivo). Per me 'vale' ciò che sperimento nella sua intensità e che comprendo, e interpreto e scelgo in quanto lo colgo come intenso per me.

Ma questo è ancora un livello ermeneutico basilare. Mentre si tratta di osare qualche passo in avanti: oltre il vitalismo ingenuo e il realismo disincarnato.

Perché la questione non è più tanto (o solo) il valore per me, il senso per me, la realtà per me. Ma la questione è il 'per noi'.

Al di là di Falque, con Ricoeur potremmo dire che la realtà del dono è sempre mutuale e quindi se la donazione non è mutuale, allora non 'è': non è possibile 'comunione', se non nella mutualità del riconoscimento.

La prospettiva fenomenologica, invece, possiamo dire con Falque, ribalta la domanda. Non ci chiediamo più: *c'è o no? è presente o no?* ma *'è-per-me o no? sono per lui o no?'*

⁹¹ NA, pp. 213-14: «quando io sono lì (presenza 'reale'), il corpo di Cristo è di fatto lì, ed è anche lì dove sono io, così come ogni autodonazione ci dà la 'cosa stessa' nella comunità in cui è resa presente (Emmanuel... 'Dio è con noi' [Mt, 1, 23]). Ma quando io non sono lì, Lui, d'altra parte, è lì anche nel suo corpo in questo caso (presenza reale): è lui stesso paradossalmente totalmente presente infine mentre mi chiama lì, in un'autodonazione incarnata che attende me per essere pienamente realizzata. 'Ciò che si dà non ha bisogno di essere dato corporalmente, mentre al contrario tutto ciò che è si dà nel corpo si dà' (Heidegger)" La 'distanza' della transustanziazione garantisce il modo vero della sua presenza, in quanto il 'là' (*Da*) 'in carne e ossa' del corpo eucaristico (sull'altare, ma anche come sacramento nell'atto di adorazione) mi attende e richiede 'la mia carne', in un atto quasi amoroso di inter-corporalità, perché lì io posso raccogliermi e accogliere la presenza del dono di colui che lì non smette mai di donarsi». La «transustanziazione quindi per Falque non è affatto una reificazione (o 'oggettivazione') ma il lasciare esprimere una forza (quasi organica?)».

Non possiamo dire che ci siano delle esperienze o delle situazioni ‘oggettivamente’ più reali di altre. Dei valori ‘oggettivamente’ più intensi e validi di altri. No.

Ma – ci chiediamo – possiamo dire che si danno di fatto delle differenze di realtà e intensità? Possiamo dire che ci sono degli eventi (luoghi, convergenze di forze ed esperienze) che sono di fatto più intensi di altri? E quale potrebbe mai essere il discrimine tra questi eventi ed esperienze?

I corpi. Ecco, questo ci sembra l’unico dato su cui tornare e da cui ripartire. Senza negare il resto, ma riconoscendo la centralità e quindi la primalità di tutto ciò che è ‘realmente’ esperienza: perché l’esperienza passa per i (cinque) sensi e quindi per il corpo.

C’è un discrimine tra reale e virtuale (prendendo queste parole nel senso più ampio e intuitivo possibile)? C’è una differenza tra una lezione tramite computer e una in un’aula? Tra ascoltare musica nelle cuffie e andare ad un concerto, tra prendere parte ad un Convegno e ascoltare (o fare) una Video conferenza? C’è uno scarto tra il rimanere da soli nella propria stanza a leggere un Testo (o vedere una Messa in TV) e il partecipare insieme ad una celebrazione? C’è un divario tra una relazione a distanza, e una in cui si sta corpo a corpo? È la stessa cosa vedersi e stare fisicamente vicini, oppure fare una video chiamata, oppure sentirsi telefonicamente, o scrivere un sms, o inviare un emoticon? Sì: c’è un discrimine, un divario; non è la stessa cosa. La differenza è data dalla *partecipazione* del corpo, dei corpi.

E, poi, certo per qualcuno potrà persino essere meglio il virtuale, o una lezione fatta tramite computer, o una relazione a distanza, o un emoticon. E magari tutto questo, in tempi particolari, di inevitabile lontananza o di emergenza, sarà persino benedetto. Ma resterà innegabile la differenza fondamentale: tra le esperienze e le relazioni e le comunicazioni che privilegiano (ed esaltano, promuovono, intensificano) il luogo originario dell’esperienza stessa, che è il corpo; e quelle che invece la dimezzano, riducendo i canali comunicativi corporei e gli spazi di interazione fisica tra forze.

Gli eventi e le relazioni catturano forze. E i corpi le assorbono e rilanciano. Perciò le relazioni tra corpi sono quelle originarie. E sono sempre quelle preferibili. Non per dovere morale o per astratta deduzione logico-filosofica. Ma perché la vita lo dice, lo chiede, lo richiede.

E qui di nuovo Falque potrebbe provocarci dicendo che questo andrebbe considerato anche nell’estetica: perché un’opera d’arte cattura delle forze⁹². E non è un ente come altri. E noi potremmo aggiungere che il nostro corpo che incontra una pala d’altare nella chiesa per cui è stata pensata, o incontra fisicamente un quadro in un museo o in una mostra, non vive lo stesso incontro ‘vedendo’ quell’opera tramite un computer.

E, anche per questo, un concerto, una rappresentazione teatrale, un convegno, una lezione in ‘presenza’ (sebbene, è chiaro, questa espressione non ci piace) sarà sempre un’esperienza più originaria rispetto a tutto questo... visto e ascoltato on line⁹³.

⁹² «Come l’opera d’arte che abbiamo prima definito (con Deleuze lettore di Bacon) capace di ‘catturare le forze’, così l’Ostia consacrata cattura così in qualche modo la forza del Cristo risorto, e la man-tiene in modo che io possa sempre comunicarmi e partecipare. Mi aspetta nella sua Forza, nel suo Spirito Santo, nella Messa, sull’altare, durante l’Adorazione del Sacramento, o anche nel sacramento riposto, anche quando non sono ancora lì. Come abbiamo visto (...) non è tanto la sostanza nell’atto di transustanziazione che produce la Forza, o il potere del corpo di Cristo. È piuttosto il potere del corpo del Cristo risorto che produce la sostanza e la trattiene nel modo della presenza nell’atto eucaristico. Il potere filosofico del corpo (Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Artaud) si collega qui con la questione della donazione fenomenologica della carne (Husserl, Heidegger, Marion); in modo che il ‘dono, il darsi di persona’ - o ‘in carne e ossa’ (il ‘Sono proprio io’) del corpo risorto e del corpo eucaristicizzato (fenomenologia della carne) - risponde alla densità corporale della risposta: ‘è veramente Lui’, che assume e comprende l’organicità della nostra propria corporeità (filosofia del corpo). Come proclama la Preghiera eucaristica nell’Epifania: ‘Il tuo Figlio unigenito, eterno con te nella tua gloria, si manifestato a noi in un vero corpo, prendendo la nostra carne’», ivi, pp. 214-215.

⁹³ Per non parlare del discorso pastorale che andrebbe fatto sulle celebrazioni e le catechesi in streaming.

Tutto in emergenza va bene. Ma nella consapevolezza che, perdendo il contatto tra corpi, si perde la cattura e il rilancio delle forze. E quindi si svuota il mondo di intensità, di valore, di realtà.

Non è questo il luogo per discuterne⁹⁴. Ma è chiaro che per noi tutto ciò che passa per i canali della distanza può essere solo emergenziale, mai risorsa in sé.

III.3) Il corpo e la parola

Un altro elemento di cui Falque sottolinea l'importanza nella liturgia eucaristica – ma che a noi interessa riprendere per la sua valenza antropologica – è il rapporto tra corpo e parola. Perché, se ci fermassimo a quanto detto finora, potrebbe sembrare che siano sufficienti corpo, silenzio, voce/grido. Invece per Falque non è così, perché, come già detto, c'è in gioco una umanizzazione di questo dato; e la parola (dentro e oltre la voce e il silenzio) fa parte del divenire-umani.

La questione è nuovamente paradossale in ottica teologica: 'la Parola si fa carne' si rovescia in 'la carne/corpo si fa parola'⁹⁵. Ma per Falque i due processi sono inscindibili.

Ripensiamo allora questa unità nell'umano che siamo. «Caos, passioni, istinti, la massa delle sensazioni, l'area di tutto ciò che non può essere detto, l'animalità, la potenza dell'organico, l'inconscio del corpo, la cattura delle forze, l'apparire in carne e ossa. Ma la Parola resta parola»⁹⁶. Vale per la liturgia eucaristica, in cui solo l'atto performativo del celebrante ('questo è il mio corpo') rende possibile la Presenza del Verbo. Vale nella visione mitica della creazione nel *Genesi* (in cui Dio 'dice' e crea il mondo). Ma vale per ogni manifestazione umana della corporeità che diventa atto di parola.

La parola ha potere creativo, trasformativo, performativo, ci ha insegnato la filosofia analitica. Ma cosa è che tiene insieme parola e corpo? La bocca, quindi nuovamente il corpo.

Anche in questo caso Falque ha delle intuizioni che filosoficamente andrebbero sviluppate. Egli parte considerando l'importanza del mangiare e della bocca nell'universo palestinese (da cui nasce l'esperienza ebraico-cristiana). E ricorda come, nella lettura israelitica del passaggio attraverso il deserto, dopo la fuga dall'Egitto, gli ebrei videro la manna. Riconoscendo in essa un cibo/dono del Signore, dissero: 'manù?' E perciò fu chiamata 'manna'. Una cosa da mangiare e un nome, entrambi legati alla bocca. E, tra l'altro, nemmeno un nome-sostantivo, ma una domanda; infatti 'manù?' significa: 'che cos'è questo?' (dato che gli ebrei non sapevano cosa fosse).

'Manna' è cibo, parola, domanda che attraversa la bocca⁹⁷. Dando se stesso come manna, Dio si dà come domanda, e già così ricorda che la sua non può mai essere presenza reificata, ma questione che mette in movimento, dono-linguaggio-corpo che crea, parola che catalizza le forze, le ordina, le trasforma.

Questo vale per ogni atto linguistico. In alcuni casi in maniera più evidente, come nel caso delle formule sacramentali, o come nel caso dell'opera d'arte.

La funzione performativa o illucutoria, l'atto linguistico produce la cosa (...) nello stesso momento in cui pronuncia la parola. (...) E questo linguaggio non si limita a ripetere qualcosa che è già stata fatta, ma crea

⁹⁴ Per gli aspetti didattici rimandiamo al nostro articolo *Didattica 'a vicinanza'*, in questo stesso numero di "Logoi".

⁹⁵ Cfr. § 20, pp. 215 sgg.: *L'opera d'arte in prosa*. Teologicamente significa che non basta riconoscere cosa il corpo di Cristo possa fare come 'forza' ma è necessario produrre una trasformazione con il linguaggio. «Attraverso la fede della Chiesa, ciò che viene detto ha il potere di fare realmente ciò che dice»

⁹⁶ Ivi, p. 215.

⁹⁷ Ivi, pp. 215-16.

un mondo in cui parlare è fare e operare, così come l'artista produce un mondo che è suo proprio e ogni volta creato da lui⁹⁸.

Non basta, allora, sapere cosa 'possa' un corpo, in cosa consista la sua forza, perché il compimento umano di questo corpo-forza si dà nella sua attuazione e nel suo riconoscimento tramite la parola. Qui si dà una trasformazione che consente alla carne di diventare parola e alla parola di diventare carne⁹⁹. E questa unità inscindibile è la nostra umanità.

Comprendiamo che, in tutto questo, la relazione con l'altro è sottesa e di fatto esaltata. Perché la parola è sempre allocuzione, e quindi rivolta ad un alterità. E il corpo/parola si riconosce in quanto tale nell'incontro con un altro corpo/parola¹⁰⁰.

E nuovamente dobbiamo dire che, così come l'atto linguistico non annulla l'azione del corpo, alla stessa maniera la parola non elimina il silenzio. Perché anche i corpi 'dicono'. E, come ha scritto Heidegger, il 'dire' è più ampio del parlare inteso come espressione fonico-verbale.

Parliamo soprattutto con il nostro corpo, e anzi parliamo più con esso che con le parole. (...) Un silenzio della carne è necessario, e atteso, affinché un eccesso di parola non copra ciò che il corpo, da solo, ha già saputo dire meglio o comunque altrimenti. Come sottolinea giustamente il teologo Hans-Urs von Balthasar '(...) non solo lo Spirito parla allo spirito, ma la carne parla alla carne'¹⁰¹.

Allora, cosa rende una presenza realmente tale, un incontro realmente tale, un evento, un intreccio di forze realmente significativo? Tutto quello che abbiamo detto, e tutto insieme¹⁰². *Silenzio che si fa linguaggio e linguaggio che si fa silenzio. Parola che si fa*

⁹⁸ Leggiamo il passo nel suo contesto teologico: «La triplice funzione del linguaggio svolge così la sua 'opera' nel caso dell'eucaristia: (1) la funzione performativa o illocutoria - l'atto linguistico della consacrazione produce la cosa (questo è il mio corpo) nello stesso momento in cui viene pronunciato; (2) la messa in atto: la parola è pronunciata dal celebrante, che nel suo ruolo vicariale (come rappresentante di Cristo) fa quanto dice; e (3) l'opera: il linguaggio non si limita a ripetere ciò che è già stato fatto, ma crea un mondo in cui parlare è fare e operare, così come l'artista produce un mondo che è suo proprio e ogni volta creato da lui».

Il riferimento è ovviamente alla teoria degli atti linguistici di Austin.

⁹⁹ «È una situazione unica: il celebrante, in quanto vicario di Cristo, è così talmente in unità con ciò che dice (Cristo stesso) che il 'questo è il mio corpo' di cui parla (il pane che si fa corpo) è, allo stesso tempo, il 'questo' del corpo di Colui che parla (Cristo come il Verbo), che per mezzo di lui diventa 'questo, il corpo di cui si è detto' (Cristo come carne). Carne e Verbo si identificano a questo punto nella consacrazione eucaristica in modo che non solo il Verbo diventa carne (incarnazione) ma anche la carne diventa la Verbo (eucaristia e Risurrezione). Chi dice (e celebra, e, attraverso di lui, Cristo) diventa ciò di cui si dice (il corpo e il sangue sotto le due specie di pane e vino). La parola viene espressa e c'è un corpo in cui viene impressa. La diffusione del corpo transustanziano, per la sua stessa istituzione, consolida la nostra unione, nello stesso tempo in cui opera la nostra trasformazione e alimenta il nostro metabolismo quasi eucaristico. San Bonaventura spiega: 'Questo sacramento contiene il vero corpo e la carne immacolata di Cristo in modo tale che si diffonde nel nostro [*se nobis diffundes*] e ci unisce gli uni agli altri [*et non invicem uniens*] e ci trasforma in lui per l'ardentissima carità'» (ivi, pp. 219-20).

¹⁰⁰ Ivi, p. 220: «Atto linguistico, nell'eucarestia, è sia il momento della consacrazione mediante il quale una parola o una frase trasforma il pane in un corpo (linguaggio come illocuzione) sia il momento della comunione in cui un corpo (quello di Cristo) si rivolge a un altro corpo (quello del credente) per essere incorporato e per cambiarlo: il corpo come performativo o come atto di trasformazione (performance) sia del credente che della Chiesa». E, tra l'altro, dall'altro lato, c'è una risposta con le parole prima del 'mangiare': 'Il corpo di Cristo'; 'Amen'. Quindi c'è un corpo a corpo e una parola contro parola, che consente l'incontro e l'assimilazione. Il corpo del fedele, mangiando, assimila il corpo eucaristico: ma in realtà viene assimilato (mangiato) dal Corpo di Cristo.

¹⁰¹ Ivi, pp. 220-21. Anche nell'atto eucaristico, sottolinea Falque, non è la parola che precede il corpo nella consacrazione, ma è il corpo che pronuncia la prima parola, che si manifesta poi nell'atto eucaristico (che sia l'atto del mangiare o dell'adorare).

Secondo Falque questo è tipico della prospettiva cattolica, in cui la Parola non è prioritaria rispetto al resto, come invece rischia di accadere nell'ermeneutica protestante che privilegia la Scrittura.

¹⁰² Falque ricorda, seguendo sempre Austin, che, nell'atto locutorio eucaristico, non basta la dimensione illocutoria (le parole del prete), ma ci vuole anche il contesto/situazione d'azione (che in questo caso è la

carne e carne che si fa parola. Singolarità e comunità. Darsi reciproco di esistenze (questo è il mio corpo, donato per te; e questo è il tuo corpo donato per me).

Ma il 'primo' resta il corpo (non esistono parole senza corpi; il corpo precede la parola; la vita precede il testo; il corpo produce il linguaggio e non viceversa).

In filosofia come in teologia, l'esperienza vissuta della carne – che, per dirla con Heidegger possiamo chiamare ermeneutica della fatticità (cioè l'ermeneutica dell'essere gettati, del modo in cui siamo 'gettati nel mondo') - ha la precedenza su ciò che è detto nel linguaggio, sull'ermeneutica del testo. Potremmo dire che l'ermeneutica del linguaggio è essa stessa sempre un'ermeneutica del corpo e della sua vita¹⁰³.

Quello che si dà, continua Falque, è quindi un 'chiasmo' (di andata e ritorno) tra corpo e linguaggio, strattamente congiunti tra loro¹⁰⁴. Corpi che parlano e parole corporee.

E, certo, l'esperienza del lockdown, in cui si è data forzatamente la distanza (silenzio) dei corpi, ci ha insegnato quanto sia importante, in certi casi, la parola. E ci ha ricordato per contrasto quanto – nella logica del quotidiano – sia importante la parola dei corpi e il corpo della parola: nella didattica, nelle relazioni, nel rapporto amicale e amoroso¹⁰⁵.

Possiamo arrivare, quindi, conclusivamente alla questione che oggi sentiamo più urgente e complessa. Perché di fatto attualmente la vicinanza e la tangenza dei corpi ci è preclusa, se non nel caso dell'intimità delle relazioni familiari: anche in questo caso, però, impregnate di paura (perché se sono stata con-taggiata, il con-tatto con te contagierà anche te). E, allora, potremmo chiederci: *noli me tangere* o *voli me tangere*?

III.4) *Noli me tangere* o *Voli me tangere*?

Il tema torna 'tra' Nancy e Falque¹⁰⁶. Ma ci limitiamo a recuperare Falque, in quanto riteniamo che il modo in cui egli legge il rapporto erotico tra i corpi può essere d'aiuto per comprendere in generale il rapporto tra toccare e non toccare, vicinanza e distanza.

Anche in questo caso, ci sembra di poter dire che siamo davanti ad un chiasmo, in cui, di volta in volta, a seconda della linea che viene seguita, un elemento pare emergere sull'altro. E però resta il fatto che ogni elemento è comprensibile solo nell'insieme.

Per cui, così come un amore 'reale' non è mai solo silenzio né solo parola (non è mai solo incontro di corpi o solo incontro di discorsi) alla stessa maniera l'amore non è mai realmente tale senza rispetto delle differenze e delle singolarità, ma non è mai nemmeno tale senza *com-union*e mutuale e *dono* reciproco.

L'esperienza eucaristica di cui fa tesoro Falque conosce entrambe le dinamiche: la prima nell'adorazione e la seconda nella manducazione della comunione. Falque assimila l'adorazione (momento di massima distanza nella vicinanza) al momento ascetico in cui lavoro sul mio caos interiore e sui miei istinti per non sopprimere l'altro, per non assimilarlo a me: esercizio corporeo/spirituale, autodisciplina dell'amore. La levinassiana carezza che non possiede, il faccia a faccia che non distrugge: *noli me tangere*¹⁰⁷.

situazione liturgica e il contesto ecclesiale) e quindi l'effetto 'vincente' finale (il chiasmo di corpo e parola), che apre un mondo, attraverso l'opera (d'arte) del linguaggio, che in questo caso è l'opera d'arte di Dio.

¹⁰³Ivi, p. 223. Continua Falque: non esiste parola, ragione, logica senza 'corpo'.

¹⁰⁴ Ivi, p. 224: «In questo andirivieni, o 'chiasmo', corpo e la parola rimangono intimamente uniti. Ciò che vale per la fenomenologia vale anche per l'Eucaristia, dove nel passaggio incrociato di 'questo è il mio corpo', parla il corpo che è dato da mangiare – nel silenzio estenuato della Passione, e pienamente significato nello splendore della Risurrezione. Vorrei sottolineare, seguendo Merleau-Ponty (fedele discepolo di Husserl), che 'la filosofia è la conversione del silenzio e della parola l'uno nell'altra'».

¹⁰⁵ Falque rimanda nuovamente al parallelismo tra eros e dimensione eucaristica: in entrambi i casi c'è tensione tra differenza e unificazione, tra silenzio e parola, abbraccio e distanza. E mutualità del consenso.

¹⁰⁶ È evidente, a nostro avviso, il dialogo a distanza di Falque con Nancy e con il suo testo dal titolo proprio *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. Bollati Boringhieri, 2005.

¹⁰⁷ Nel § 32 di NA Falque chiama l'adorazione 'disciplina ascetica' (assimilabile a quella degli Esercizi spirituali) che serve a favorire la 'trasformazione' del caos interiore. E dice che il '*noli me tangere*' è proprio

Tutto questo, nel banchetto eucaristico non viene eliminato, ma resta come l'altra faccia del chiasmo. Infatti, il corpo mangiato ('questo è il mio corpo') è contemporaneamente un essere mangiati dall'altro. Il dono, qui, come Falque aveva già spiegato in *Metamorfosi della finitezza*, è antidigestivo. Non incorporo l'altro in me, ma vengo incorporato dall'Altro¹⁰⁸. E nell'amore umano questo si vede nella mutualità. L'incorporazione mutuale è una reciproca perdita nel/del corpo stesso.

«Il corpo tanto più si ritrova quanto più si perde, o tanto più si dona quando si abbandona»¹⁰⁹. Se perdo me stesso/a, dandomi all'amata/o (e arrendendomi), in realtà quello è il momento in cui più trovo me stesso, me stessa. L'abbandono è l'apice del dono, non il suo contrario¹¹⁰. Nel corpo dell'altro/a ricevo quello/a che sono. E questa consegna totale non fa sparire né me né l'altro/a, ma ci trasforma entrambi.

Voli me tangere!, allora (ci sia consentita l'invenzione di questa espressione): perché, se ciò che non è assunto non è salvato, ciò che non è toccato non è donato¹¹¹. Ma, insieme, anche *Noli me tangere!*, perché il bocca-a-bocca, l'ad-ora-zione reciproca necessita di una continua de/assimilazione: rispetto della distanza e distanza della rispetto¹¹², che consente

la 'disciplina dell'adorazione'. Nell'adorazione, dice Falque, emerge prepotentemente l'aspetto della grande differenza/lontananza dell'altro propria dell'eros: vicino eppure lontano, alterità non soppressa né sopprimibile.

¹⁰⁸ Questo Falque lo spiega bene nel § 30 (*Incorporazione*) di questo libro, ma lo aveva anticipato con chiarezza già in *Metamorfosi della finitezza*, quando aveva detto che nella comunione eucaristica non sono io che mangio Dio e lo incorporo, ma vengo mangiato/incorporato da lui. Non è Gesù che viene nel mio cuore, ma io entro in lui, non è una antropofagia ma una teofagia. Che però è *filosofia o teologia digestiva* (come direbbe Sartre), ma anti-digestiva, perché l'alterità resta e viene esaltata e non annullata.

In NA il tema viene ripreso e approfondito. L'eucarestia «ci unifica con il vero corpo del Risorto che include e va oltre il corpo e la storia di Gesù di Nazareth, e questo ci fa prendere parte alla vita del Risorto nella sua alterità. Noi facciamo comunione con la sua vita, piuttosto che confinarci in noi stessi e nei nostri egoismi. Se noi siamo 'completamente corpo' (Feuerbach, Nietzsche, G. Marcel) così come se abbiamo una certa forma di animalità in noi (Spinoza, Deleuze, Bacon) e anche un Chaos interiore (o Tohu-Bohu) che il senso dei fenomeni non è capace di esprimere (Husserl and Heidegger), allora è appropriato ora dire che tutto questo – questo insieme di cose, le nostre passioni, i nostri istinti, tutto ciò che non può essere detto – viene integrato e trasformato in Dio: nella nostra parte più interna (*viscera*), con tutto ciò che è il nostro essere, anche con tutto ciò che noi non pensiamo e non siamo capaci di dire. E tutto questo è già – in anticipo, per così dire – preso e trasformato nel corpo di Cristo. Dio non ha bisogno di un angelo o di un fantasma, che vada spiritualmente alle nozze dell'agnello, senza fame».

Si dà dunque un doppio movimento di incorporazione: la parola nel pane (kenosi); e noi in Lui.

Il diventare-pane è quindi il punto massimo dell'umiltà e della kenosi del verbo, che si è fatto non solo corpo e terra (*humus*) ma anche cosa/pane, corpo-oggetto per farsi mangiare.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 355, ma in generale il capitolo X (*À corps perdu*).

¹¹⁰ Su questo Falque aveva lavorato già nel primo volume della Trilogia parlando del dono/abbandono del Figlio al Padre nel Getsemani. Qui invece Falque fa riferimento al movimento dello sparire del Risorto (rispetto ai discepoli di Emmaus e alla Maddalena) che mette in moto la corsa verso gli altri fratelli. Il Risorto si rende quindi più presente/visibile nel corpo-Chiesa proprio abbandonoli.

Ovviamente questo diventa 'plastico' nell'eucarestia che viene mangiata e 'scompare' nell'atto stesso di donarsi.

¹¹¹ Cfr. §33: *L'encharnement*. Tra i riferimenti evangelici, quello alla lavanda dei piedi, in cui si manifesta questo amore fino alla fine, e quindi amore/dono del corpo che è 'lo stesso' del dono eucaristico. Anche qui è evidente il corpo-a-corpo, che arriva fino alla terra: un'assunzione della carne dai piedi. Un altro riferimento al *toccare / essere toccati* è nel brano in cui l'emorroissa viene salvata dal contatto con il mantello di Gesù. O, ancora, Falque richiama il diverso senso del bacio (che comunque dice: 'questo è il suo corpo'), in Giuda e nella peccatrice perdonata o nelle altre donne del Vangelo che baciano i piedi di Gesù.

¹¹² Anche la comunione eucaristica, da questo punto di vista, per Falque non è il desiderio di assorbire Dio in sé o di calmare la fame o la sete di Dio, ma al contrario quello di approfondirla. L'erotica resta quella del desiderio (prima, dentro e oltre quella della consumazione). La consumazione senza desiderio delude. E non solo nell'ambito dell'eros umano. Ci può essere perfino un masticare eucaristico senza desiderio, fa notare Falque. E questa non è comunione eucaristica, potremmo aggiungere.

– nel peso della differenza – non solo il reale riconoscimento della dualità, ma anche la profonda riconoscenza del dono delle diversità¹¹³.

Anche in questo caso possiamo pensare ad un riadattamento di quanto Falque dice a proposito del rapporto medico-paziente.

Accompagnare non è camminare sullo stesso sentiero, ma fare un ‘passo a lato’, (...) camminare di fianco, non guidare, non controllare. Il che non si riferisce esclusivamente alla conoscenza [...]. Il primo movimento è sempre un tempo di passività, ricettività, accoglienza, persino contemplazione. Il secondo movimento è un atto di prossimità¹¹⁴.

Questo è il mio corpo... non è amore. Questo è il mio corpo ‘per te’ è l’apertura della via dell’amore, ma non è ancora sufficiente, perché potrebbe trattarsi solo un corpo ‘preso’ e che ‘prende’. E anche la mutualità di due ‘prensioni’ non è amore¹¹⁵. *Questo è il mio corpo ‘donato’ per te è amore.* Il ‘primo’, allora, anche rispetto ai corpi, resta l’amore. Da qui l’espressione forte di Falque¹¹⁶: «i corpi fanno l’amore, nell’amore che fa i corpi». Il ‘corpo proprio’ trova così la sua origine e il suo compimento nel ‘dono d’amore’ dei corpi. E qui di nuovo il rovesciamento ontologico dell’eros amante: «è il dono che fa i corpi; e non sono i corpi che fanno il dono»¹¹⁷. Solo così possiamo comprendere l’eros: non solo come desiderio dell’altro, non solo come desiderio di essere desiderati dall’altro, ma come un approfondimento continuo della logica del desiderio, tensione al compimento – attraverso la differenza – che mai verrà compiuto definitivamente.

Il corpo espanso, allora. Torniamo all’inizio. Corpo passivo. Corpo patito. Corpo sofferente. Corpo su cui non abbiamo presa. Un ‘questo’ caotico. Un organico senza organi né ordine. Sì. Ma possiamo parlarne e riconoscerlo come tale solo alla luce della passione attiva del corpo vissuto come ‘dono espanso’ (se ci è concessa la coniazione dell’espressione) e come accoglienza ‘espansa’.

È la conclusione del saggio *Éthique du corps épandu*:

il corpo ‘espanso’ si ‘espande’ e come la carne ‘tira’ da tutti i lati per esporsi (l’espansione). Si ‘espande’, ancora, in moda da ‘disperdersi’ in modo che [l’altro¹¹⁸] non lo contiene: lo guarisce ma anche lo limita. Infine si ‘espande’ nel mondo e negli oggetti, e nell’intero corpo sociale e [in chi¹¹⁹] gli è vicino, e che ha un’attenzione nei suoi riguardi che non consiste solo nel limitarlo, ma anche accettare di lasciarsi colpire da lui. La sua etica è il ‘rispetto per il suo modo di essere’ (*ethos*): modalità e attributi della sostanza piuttosto che sostanza stessa (Spinoza), ‘accompagnarsi al...’ o ‘corpo a corpo’ prima di ogni significazione. È l’infanzia dell’*infans*, ‘senza parole’ (*in-femi*), del corpo allettato [e di nuovo ci sia concessa l’applicazione:

¹¹³ Questa è anche ciò che, dal punto di vista ecclesiale, nella conclusione, Falque chiama ‘la carne in comune’ o ‘carne comune’. Quando al termine della celebrazione eucaristica si dice: *Ite, missa est*, più che intendere la fine della messa si intende il fatto che i nostri corpi, dice Falque, vengono gettati e rilanciati in un ‘corpo più vasto’, che è quello del Figlio e della Chiesa.

Anche da questo punto di vista, Falque rilegge la trilogia, nella conclusione di questo volume, dicendo che se nel primo volume ha trattato della ‘carne silente’ nella figura dell’in-fante, che vive il parossismo della sofferenza e della morte, attendendo la trasformazione (*Passeur de Gethsémani*), e se poi, nel secondo volume (*Metamorfosi della finitezza*) ha visto l’attesa delle carni (in attesa appunto della resurrezione finale, in una comunità di risorti), in questo terzo volume arriva appunto alla ‘carne comune’.

Tanto che per Falque possiamo dire che più che un ‘corpo’ o una comunità di corpi, la chiesa è appunto una comunità di carni, o una carne in comune.

¹¹⁴ *Éthique du corps épandu*, cit., pp. 75-76.

¹¹⁵ Per Falque, perché ci sia eucarestia, così come perché ci sia amore, non basta un ‘corpo’, ma è necessario un corpo donato. Altrimenti sarebbe solo un corpo preso. Invece per Falque «l’abbraccio carnale (eros) è parte di un ampio dono ‘spirituale’ (agape). Se non diventa dono, allora perisce nel mero desiderio di prendere ed essere presi.

¹¹⁶ Ivi, p. 228: «I corpi fanno l’amore (eros) nell’amore che fa i corpi (agape)». Il discorso è ancora teologico per Falque.

¹¹⁷ Da qui il fatto, per Falque, che il dono eucaristico possa diventare modello anche di quello umano.

¹¹⁸ Nell’originale è il caregiver.

¹¹⁹ Nell’originale è il medico

nel letto della malattia e in quello dell'amore]. Perdendo in qualche modo 'i propri mezzi', (...) e riscoprendosi come un 'fine', in questa *carne rimasta*, attraverso la quale si arriva a 'esporsi'. Raccogliere l'*esperienza muta* di un tale *corpo* non significa rinunciare a pensare o a dare senso, ma cercare sotto il *logos* e la ragione, e anche la narrazione, l'atto di 'tenere insieme, come il grano di un covone', 'riunire' (*legein*), raccogliere questo corpo sparso, (...) nel suo ineffabile¹²⁰. Così l'*infans*, il bambino in noi, rinuncerà a parlare di questo corpo – non nel mutismo di chi vuole tacere, ma nell'ineffabile di un soggetto che si lascia colpire, affettare e cerca di esprimere nelle parole, e nei gesti quell'innominabile che mai sarà significato¹²¹.

Appunti per una conclusione 'etica' e 'poetica', ai tempi del Covid.

Solo appunti. Perché questa *Éthique* dei corpi espansi, oggi è chiamata ad un difficile equilibrio tra il '*voli*' e '*noli me tangere*'. Dove porre il (bari)centro del chiasmo? Proviamo a ridire quanto detto per la relazione erotica; e a spostarlo sulla dimensione etico-sociale.

Questo è il mio corpo... non è etica.

Questo è il mio corpo 'con te' è l'apertura della via dell'etica, ma non è ancora sufficiente, perché potrebbe trattarsi solo di un 'con' che cerca di 'prendere' qualcosa o cerca di essere 'preso' in questo qualcosa (divertimento, movida, pura evasione, egoismo dell'io sono). E anche la condivisione di 'prensioni' ed 'evasioni', la presenza condivisa di corpi in un certo spazio-tempo pubblico non è di per sé convivenza etica.

Questo è il mio corpo 'donato' per te è etica. E il dono sociale è il rispetto dell'altro, della sua vita, della sua storia, dell'integrità del suo corpo.

Se il 'primo', per i corpi amanti, è l'amore (come abbiamo detto: «i corpi fanno l'amore, nell'amore che fa i corpi»), allora il 'primo' per i corpi nel contesto sociale è il dono etico. Il 'corpo proprio', infatti, trova la sua origine e il suo compimento sociale nel '*dono del rispetto*' reciproco dei corpi.

E, allora, vale anche qui il rovesciamento ontologico: «è il dono [del rispetto etico] che fa i corpi e non sono i corpi che fanno il dono [del rispetto etico]»¹²².

Il rispetto del corpo dell'altro non è un dovere morale: nessuna legge (politica o eteronoma) potrà imporlo. E, però, il rispetto dei corpi è il fondamento dell'abitare comune, e quindi anche il fondamento del mio 'corporeo' abitare il mondo, con gli altri. Nessun esser-ci senza con-essere. Il rifiuto del rispetto del corpo degli altri è il modo cieco e autolesionista con cui rifiutiamo di rispettare il nostro corpo proprio. La mascherina non è per gli altri o per sé. È per il comune corpo espanso.

Solo partendo da questa consapevolezza possiamo provare a ricomprendere e ripensare la convivenza, anche in questi tempi di Covid. Non solo come desiderio di stare con gli altri, ma anche come un allenamento continuo del desiderio: tra la giusta vicinanza e la giusta distanza, tra il bisogno di presenza e la necessità dell'assenza, tra il proteggere/proteggersi e l'esserci-con-e-per, tra il *voli* e il *noli te tangere*.

E forse non è un caso se, in questi tempi – che ci stanno costringendo a lavorare di più sulla 'linea' della distanza, dell'assenza, della protezione, del *noli* – soffriamo di più: perché ci siamo troppo abituati alla 'linea' del 'consumo' (e consumismo) immediato della vicinanza, della presenza, dell'esserci, del *voli*.

Ci sia propizio, allora, in questi tempi, – lo esprimiamo come auspicio poetico finale, nuovamente parafrasando Falque – «non camminare sullo stesso sentiero, ma fare un 'passo a lato', (...) camminare di fianco, (...) in un primo movimento che sia sempre prima un tempo di passività, ricettività, accoglienza, persino contemplazione; e solo in un secondo movimento sia atto di prossimità»¹²³. Nella consapevolezza che questo nostro

¹²⁰ Qui Falque rimanda a ciò che dice Agostino dell'ineffabile della Trinità

¹²¹ *Éthique du corps épanou*, cit., pp. 81-82.

¹²² Da qui il fatto, per Falque, che il dono eucaristico possa diventare modello anche di quello umano.

¹²³ *Ibid.*

corpo sociale malato «si sta espandendo e non lo conteniamo». E allora «l'attenzione a chi ci è vicino (...) non può consistere solo nel limitare, ma anche nel (...) 'rispettare il suo modo di essere' (*ethos*)».

Ci sia propizia la riscoperta di questa comune infanzia, di questo comune essere «senza parole» (*in-femi / in-fermi*). Sguardo da un «corpo allettato»: che oggi è quello del lontano; domani potrebbe essere quello del vicino; e diventare il mio. Ma in ogni caso è il 'nostro'.

Ci sia propizio questo aver «perso 'i propri mezzi'», per «riscoprirsi tutti come un 'fine', in questa carne rimasta»: con esposizioni e lacerazioni comuni. Sofferenze e pesi comuni.

È una speranza etica comune: scoprire e coltivare le nostre esistenze come *doni di rispetto*: «tenuti insieme, come il grano di un covone»: «riunione» fragile e «ineffabile»¹²⁴ di corpi espansi¹²⁵.

¹²⁴ *Éthique du corps épandu*, cit., pp. 81-82.

¹²⁵ *Ibid.*