

Evento e corpo nella fenomenologia di Falque

Event and body in Falque's phenomenology

di Davide Galimberti

Abstract: La fenomenologia francese dell'ultimo trentennio cerca di riaprire il dialogo tra la teologia e la filosofia. Qui presentiamo il pensiero di Falque e, in particolare, la sua tesi dottorale e la sua trilogia dedicata alla passione, morte e risurrezione di Gesù. Falque vuole comprendere la realtà per come si dà nella sua immediatezza senza smarrirsi nel pluralismo dei simboli e dei testi, pena la perdita del vero oggetto della conoscenza. In tal senso egli parla di evento e di corpo come luoghi privilegiati di questa immediatezza con l'essere che appare.

Abstract: French phenomenology over the last thirty years, has tried to rekindle the dialogue between theology and philosophy. We strive to present Falque's beliefs and, in particular, his doctoral thesis and his trilogia dedicated to the Passion, Death and Resurrection of Jesus. Falque seeks to comprehend reality in its immediacy without losing himself in the pluralism of symbols and texts, for fear of losing the true object of knowledge. In this sense, he talks about the event and the body as places that are privileged with this immediacy with what seems to appear.

Parole chiave: Corpo - Evento - Falque - Fenomenologia - Teologia

Keywords: Body - Event - Falque - Phenomenology - Theology

Introduzione

Fenomenologia e teologia si possono incontrare? Filosofia e Dio sono due campi estranei l'uno all'altro, condannati reciprocamente a restare separati e a non comunicare oppure è possibile anche oggi un dialogo fecondo? C'è un metodo filosofico per comprendere argomentativamente il «mistero nascosto da secoli e generazioni ma ora manifestato [*ephaneròthe*] ai suoi santi» (Col 1,26)?

Sono di questo genere gli interrogativi che strutturano lo sforzo di pensiero di molti teologi e fenomenologi attuali, soprattutto in ambito francese¹. Tra questa nutrita schiera di pensatori², abbiamo scelto di soffermarci, in particolare, sugli studi di Emmanuel Falque. Partiremo dalla lettura di qualche pagina della sua tesi dottorale *Dieu, la chair et l'autre D'Irenée à Duns Scot*³, per poi concentrarci sul suo tentativo di rilettura fenomenologica della resurrezione in *Métamorphose de la finitude*⁴. Concluderemo infine l'articolo con qualche accenno circa la sua ultima opera, *Les noces de l'agneau*⁵, presentata nel corso della sua conferenza presso la Pontificia Università Gregoriana, nel contesto del ciclo di lezioni dell'anno accademico 2010-2011, intitolate "Fenomenologia e teologia". Questa iniziativa, organizzata dalla stessa Università e dall' "Institut français", è stata poi pubblicata l'anno seguente nell'opera che qui citeremo direttamente.

A beneficio di completezza, dobbiamo anche ricordare che le opere di Falque *Métamorphose de la finitude* e *Les noces de l'agneau*, si inseriscono nell'arco di una trilogia, iniziata con *Le passeur de Gethsémani, angoisse souffrance et mort: lecture existentielle et phénoménologique*. In questi suoi recenti lavori, il Nostro porta avanti un originale approccio alla Sacra Scrittura, che merita una certa attenzione per la sua immediatezza e per la potenza delle sue conclusioni. Entriamo allora in questo mondo filosofico, per coglierne le sfide.

1. *Dieu, la chair et l'autre. D'Irenée à Duns Scot*

Iniziamo proprio dalla prima scommessa (*pari*) di Falque ovvero la sua trattazione dei Padri e dei Medievali. Lì vengono maturate le domande fondamentali, il metodo e anche, crediamo, il suo modo di leggere la Bibbia. Per il nostro autore, infatti, non si tratta di compiere una mera ricostruzione storica del pensiero degli autori, ma, dice lui stesso:

¹ Cf Janicaud 1991.

² Cf Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert 2012.

³ Falque 2008. La traduzione dei testi dell'autore sarà sempre mia.

⁴ Falque 2004.

⁵ Falque 2011.

«Questo libro si apre grazie a un'audacia e si fonda su una scommessa: è possibile leggere oggi filosoficamente i padri e i medievali, fino a comprendere gli oggetti della teologia»⁶.

È proprio l'interesse per «gli oggetti» della teologia, a legittimare l'uso di quel metodo fenomenologico che, a una prima analisi, si presenta in contraddizione con il metodo patristico e medievale. Riassumendo molto l'articolato ragionamento, potremmo individuare l'ostacolo, nell'atteggiamento ancillare che la filosofia medievale nutrirebbe nei confronti della teologia. La fenomenologia, invece, si comprende libera e atea, nel senso dell'*epoché* del religioso. Consapevole di tutto questo, l'autore precisa la sua indagine, dichiarando che lo sforzo di «pensare fenomenologicamente la filosofia medievale» consisterà nel «vedere, o meglio, nel leggere vedendo, ciò che i padri o medievali stessi hanno “visto” o hanno “voluta vedere”»⁷. Si tratta, per usare un'altra espressione sintetica e ricca di senso, di «cercare l'esperienza alla sua sorgente»⁸. Torniamo quindi, non solo, a rileggere i testi e a praticarne l'esegesi critica, ma vogliamo anche aggredire l'esperienza che essi conservano, nascosta in mille espressioni e parole che, comunque, non saranno mai quelle del nostro tempo. Dice bene il Nostro:

«Né il testo e la sua mediazione (ermeneutica), né le discipline e la loro dissociazione (ipotesi della teologia separata), né la religione e il suo studio (filosofia della religione piuttosto che filosofia religiosa) possono e devono allontanarci dal “modo d'essere vissuto” di cui essi sono portatori»⁹.

Aprire la fonte dell'esperienza: è questo dunque il significato del metodo che viene descritto dall'autore. In tal senso, non si vuole semplicemente fare una descrizione di quel che succede, quasi a modo di un'analitica oggettivistica. La fenomenologia, infatti, non è tanto descrizione del reale. «Piuttosto che descrivere un'oggettività (filosofia della religione), la fenomenologia come tale devia da se stessa nel metodo detto della riduzione e ritorna verso il *vissuto della coscienza*, verso “l'intuizione donatrice originaria come una fonte legittima per la conoscenza”»¹⁰. È a questo livello esperienziale e riflessivo che si pone la sintonia profonda con l'approccio mistico-filosofico di autori patristici come Ireneo, Tertulliano,

⁶ Falque 2008: 11.

⁷ Falque 2008: 22.

⁸ Falque 2008: 27.

⁹ Falque 2008: 28.

¹⁰ Falque 2008: 30. Qui si presuppone l'idea di intuizione husserliana: «Ogni intuizione originalmente offerente [cioè purificata dai filtri delle riduzioni] è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne e ossa) è da assumere come [wie] esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Husserl, 2002: 52-53).

Origene, Agostino o medievali come Scoto Eriugena, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Mastro Eckhart.

Oltre a questa precisazione sulla natura della fenomenologia, l'autore imbastisce anche un confronto tra la tradizione fenomenologica e quella ermeneutica. L'epoca medievale, infatti, è caratterizzata da una «cultura della lettura, sottolinea Jean Decort» perché le persone «leggono non dei libri ma la realtà stessa»¹¹. È questo, secondo noi, il punto decisivo da illuminare. Non si tratta di rifiutare le mediazioni, ma di non perdersi in esse. Dimenticare che il testo parla di qualcosa, dimenticare che il simbolo è “legato a” e indica fuori da sé, rischia di far diventare la «via lunga»¹² di Ricoeur così tanto lunga, da sfiancare chiunque l'abbia intrapresa. Dice a questo proposito l'autore:

«Noi prendiamo qui in contropiede P. Ricoeur, non perché la mediazione non valga, lungi da questo, ma perché nel concentrarsi troppo sulle modalità del testo e sull'atto di ricezione da parte del lettore, si dimentica il vissuto immediato in questione e a cui esso rinvia»¹³.

Per questo Falque dichiara di preferire, sempre però usando un'espressione di Ricoeur in *Il conflitto delle interpretazioni*¹⁴, «la via corta dell'ontologia della comprensione come modo d'essere del *Dasein* piuttosto che quella dei gradi che vanno dalla semantica alla riflessione»¹⁵. «L'innesto dell'ermeneutica come della filosofia analitica¹⁶ non attaccherà dunque che sul “corpo vivente” della fenomenologia, non che quest'ultima prevalga sulle prime, ma per il fatto che l'indicibile carnale nell'uomo (fenomenologia descrittiva) primeggia sempre sull'interpretazione verbale del suo senso (ermeneutica) come sulla formulazione grammaticale dei suoi enunciati (logica)»¹⁷.

Da questa breve ricognizione possiamo coerentemente sviluppare il discorso filosofico in una direzione ben precisa continuando a farci accompagnare dallo stesso Falque. Insieme al filosofo francese, riconosciamo che, pur non essendo possibile una totale trasparenza o immediatezza o sovrapposizione tra la vita e il pensiero, tra la manifestazione dell'essere e l'essere, c'è forse una mediazione più intima di quella testuale e narrativa rispetto a quella scelta da Ricoeur e dalla tradizione ermeneutica. Questa prenderà nei prossimi capitoli il nome di evento e quello di corpo.

¹¹ Falque 2008: 32.

¹² Cf prefazione di Ricoeur 1993 e il saggio di Aime, 2007.

¹³ Falque 2008: 34.

¹⁴ Ricoeur 1977.

¹⁵ Falque 2008: 34.

¹⁶ Cf la prefazione di Ricoeur 1993.

¹⁷ Falque 2008: 34.

2. L'evento della metamorfosi della finitudine

Dell'ampio testo di Falque sulla resurrezione dei corpi, vogliamo concentrarci sulla categoria di evento, in particolare in riferimento alla nascita. Dice sinteticamente l'autore:

«La *modalità carnale del passato* infine, o della nascita è quella che ci occupa in questo libro e che apre paradossalmente su un nuovo avvenire, fino a una “seconda nascita”. C'è qualcosa di più originario nell'uomo, e in Dio, che la morte: la nascita. Possiamo infatti darci la morte, ma mai la nascita [...]. La nascita dal punto di vista del nascituro non si dà, ma si riceve. Così succede del suo corpo come del suo nome, mai tratti da sé e dall'inizio imposti a me. Dalla *passività* di colui che nasce si deriverà la *passività* del risorto»¹⁸.

È questo evento corporale della nascita che sarà al cuore delle riflessioni del Nostro in *Métamorphose de la finitude*. L'opera si divide in tre parti e ha un progetto ben preciso, che ci limitiamo qui ad accennare con beneficio d'inventario. Se la meta è chiaramente l'elaborazione di una fenomenologia del risorto, questa non può avvenire senza l'attraversamento e la seria considerazione, da una parte, di ciò che deve risorgere ovvero tutto l'uomo e il suo mondo e, dall'altra, della forza misteriosa che opera questa trasformazione ovvero lo Spirito di Dio. Le tre domande possono dunque essere poste così: cosa può risorgere (prima parte: compendio di finitudine), chi deve operare la resurrezione (verso una metamorfosi) e come possiamo descrivere il risorto (fenomenologia della resurrezione).

Senza entrare analiticamente in tutti i contenuti, cerchiamo di delineare i tratti di questa impresa, che permettono di parlare della resurrezione attraverso la nascita, ovvero il punto di partenza della ricerca e la via dell'analogia *e-ventis*.

Troviamo, anzitutto, filosoficamente rilevante lo svolgimento di quel «compendio di finitudine» che occupa i primi tre capitoli dell'opera. Ciò che Falque chiama «percorso euristico» – e che si esprime in molte formule sintetiche e note come «Dal tempo al tempo» o «il dramma dell'umanesimo ateo» o l'«orizzonte tappato» – è in realtà un sapiente grimaldello per superare un modello di pensiero teoretico-deduttivo. Non si parte più dai principi di ragione astratta per comprendere la realtà, ma si cerca di mettersi in ascolto dell'esperienza concreta. Questo è possibile se la filosofia – e di riflesso anche la teologia –

¹⁸ Falque 2004: 20.

non viene concepita come dottrina di concetti, ma come intelligenza degli eventi. Lasciamo la parola all'autore:

«È importante *in teologia*, come è abituale *in filosofia* almeno da Cartesio in poi, non confondere più *cammino euristico e esposizione didattica*, ordine della ricerca e ordine dell'insegnamento. Ciò che dicono *le prime parole*, e in un *primo tempo*, a riguardo dell'esserci dell'uomo (l'insuperabile orizzonte della sua finitudine o del suo esserci) non impone necessariamente che tale sia l'*ultima parola* e l'*ultimo tempo* della verità sull'uomo (la trasfigurazione cristica di questa stessa finitudine) [...]. Ciò che è detto all'inizio non sarà in questo senso annullato, ma *trasformato e convertito*, dal Risorto – anche se questo venisse scoperto alla fine come Colui che era già là, al principio»¹⁹.

Mentre non si nega la rilevanza del punto di arrivo, è, nel contempo, affermata la dignità del cammino per arrivarci. Nozioni come «tempo», «prima» e «ultima parola», «finitudine» acquistano un valore e un'importanza nuova. Il «compendio della finitudine» non è allora un «condensato di dottrina ma di esistenza»²⁰ e porta a tre conclusioni fondamentali: «l'immanenza resta insuperabile per ogni uomo, compreso il cristiano»; la via dell'immanenza, che non è la negazione di ogni trascendenza, va percorsa fino in fondo «cessando di derivare il tempo a partire da un'eternità presupposta»; «occorre ritornare sul suddetto *dramma dell'umanesimo ateo: la morte annunciata del cristianesimo* in Nietzsche (“Dio resta morto”), più che di Dio stesso (“Dio è morto”)»²¹.

Per illuminare queste tre dinamiche, ci limitiamo a citare un testo che ritengo significativo, e che si pone in continuità e discontinuità rispetto all'opera di un altro grande filosofo francese, Maurice Blondel. In questo estratto vediamo come il metodo di immanenza si radicalizzi e si evolva:

«Che l'uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio, sia. Che noi ne portiamo ancora la traccia, come “il segno dell'operaio posto nella sua opera”, perché no? Che, però, la nostra insoddisfazione o la nostra predisposizione alla felicità siano tali che l'uomo non ha mai altra “maniera d'essere” che di aprirsi a Dio (divenuto quindi necessario) e Dio di donarsi all'uomo (rivelandosi come inaccessibile), ecco cosa oggi non va da sé»²².

Nel discorso appena ascoltato, risuona anche la riflessione di due altri grandi teologi del Novecento. Penso anzitutto alla tesi del “Dio non necessario o più che necessario” di Jüngel

¹⁹ Falque 2004: 28.

²⁰ Falque 2004: 85.

²¹ Falque 2004: 85.

²² Falque 2004: 41.

in *Dio mistero del mondo*²³, oppure all'invito a pensare *etsi Deus non daretur* di Dietrich Bonhoeffer, che echeggia nel suo capolavoro, *Resistenza e resa*²⁴.

Il secondo percorso di riflessione che invitiamo a considerare, a partire da *Métamorphose de la finitude*, è quello relativo all'analogia. Da un lato, esso ci pone a distanza dal «puro intrinsecismo»²⁵, che concepirebbe l'immanenza del trascendente come uno scarto di attribuzione. In questo senso tra risurrezione e nascita ci sarebbe una perfetta omogeneità e una semplice differenza quantitativa. D'altra parte, l'analogia rifugge anche dal «completo estrinsecismo di un *Deus ex machina* così esteriore all'avvenimento che rende poco o nulla ragione del perché della trasformazione»²⁶. L'analogia, invece, si presenta come una figura del *logos*²⁷, che viene liberata dall'evento²⁸: essa mantiene la sua differenza dall'evento e insieme si smarca anche dalle cose pensate, concentrandosi piuttosto sui loro rapporti.

Nel caso del confronto tra nascita e risurrezione Falque, infatti, scrive:

«In altre parole, la metamorfosi – come avviene anche per la nascita e come avverrà della risurrezione – si vede e si constata nei suoi effetti, più che non si colga nell'istante stesso della sua trasformazione. E questo è il soffio dello Spirito, come anche il vissuto della *carne*: non un'opposizione di principi o di parti, ma un *medesimo sorgere del già nato* che prende atto del suo *esserci*, quasi malgrado lui e talvolta anche senza di lui: “non so chi mi ha messo al mondo”, sottolinea Pascal, comunicando questa “terribile ignoranza”, “né cosa è il mondo, né chi sono io”»²⁹.

Per esprimere questo sapere, l'autore ricorre anche a un'altra espressione carica di senso. L'analogia sarebbe una «dotta ignoranza [...]. Questo non sapere (di ciò che è “realmente accaduto”), non ci impedisce tuttavia di sondarne le *cause*, né di misurarne gli *effetti*»³⁰.

L'evento, quindi, pur conservando la differenza rispetto ai suoi effetti, non è privo di una sua intelligibilità. Questa non è semplicemente logica, ma *ana*-logica perché conduce il pensiero oltre l'evento ovvero alla sua origine e alla sua finalità. La filosofia, che si vuole autenticamente fenomenologica, deve continuare a chiedersi il perché, e non può fermarsi alla descrizione delle cose.

²³ Cf Jünger 1982.

²⁴ Cf Bonhoeffer 1988.

²⁵ Falque 2004: 86.

²⁶ Falque 2004: 86.

²⁷ Cf Gilbert 1996.

²⁸ Cf Lafont 1986.

²⁹ Falque 2004: 87.

³⁰ Falque 2004: 87.

Il nascere, in questo senso, è evento in modo del tutto particolare. Comprendere fenomenologicamente il nascere, aiuterà sia nel chiarimento del mistero della fede (*analogia fidei*), sia in quello dell'essere (*analogia entis*).

A conclusione del discorso circa l'evento o l'*analogia e-ventis*, applicata alla fenomenologia della resurrezione, potremmo dire che l'esperienza finita sembra contenere più di quanto potevamo sperare, sicuramente più di se stessa. C'è anche, in altre parole, la sua origine e il suo fine.

La vita umana è davvero un esistenziale finito, come una bottiglia *bouchée*, ma si tratta di vino frizzante, pronto a uscire una volta agitato e levato il *bouchon*. La pressione non è in grado di vincere da sola la resistenza della chiusura, ma, di fatto, spinge e aspetta il momento di far esplodere tutta la sua vitalità.

3. Il corpo

Un altro livello di riflessione sul pensiero di Falque è legato alla categoria del corpo. Già presente nella sua tesi, *Dieu la chair et l'autre*, il tema viene successivamente ripreso nel saggio *Les noces de l'Agneau*.

Cercheremo qui di presentare l'essenziale della sua proposta, riferendoci alla sintesi fatta nel contributo del 2012 già citato.

L'obiettivo filosofico principale di Falque è la riscoperta della nozione del corpo, in dialettica con le classiche categorie fenomenologiche di *Leib* e *Körper*³¹. Potremmo parafrasare così il suo discorso: non c'è solo, da una parte, il "corpo vissuto" [*Leib*] con una dimensione di coscienza piena e, dall'altra, il cadavere [*Körper*], nel suo essere cosa inanimata, ma c'è anche il corpo, inteso nella sua «organicità» e presentato come «un residuo»³². Dice così il Nostro:

«Resta che il corpo "resta" [...]. C'è in effetti un "corpo" [...] tra la *carne soggettiva* del fenomenologo e il *corpo obiettivo* dello scienziato: quello della "materia organica da trattare o da operare", che non è né totalmente obettiva perché non saremmo in grado di ridurla alla sua forma geometrica, né esclusivamente soggettiva perché un ego non saprebbe totalmente risponderne in una esperienza di coscienza»³³.

³¹ Per chiarire i concetti in Husserl: «[...] quando vedo il corpo (*Körper*) di un altro uomo, riconosco la somiglianza con il mio corpo. Perciò non considero il corpo altrui una mera cosa materiale, ma un corpo vivente (*Leib*), il quale sente e percepisce proprio così come io sento e percepisco; il corpo indica, per così dire, la presenza di un altro soggetto» (Sans 2010: 204).

³² Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 141.

³³ Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 141.

Per avvalorare questa posizione, che si pone anche in una certa continuità con il pensiero di Nietzsche³⁴, Falque presenta le esperienze fatte in sala operatoria, dove il corpo come residuo emerge in tutta la sua evidenza. Il dottore non manipola né una carne cosciente, né un cadavere ma, appunto, ciò che emerge come corpo.

Il grande ausilio all'intelligenza di questa nuova dimensione viene dato da quello che il filosofo francese chiama l'«*imperativo eucaristico*», ovvero il «questo è il mio corpo». «Detto altrimenti, il corpo diviene cosa perché la cosa divenga corpo, o il soggetto diviene oggetto perché l'oggetto si manifesti anche come soggetto»³⁵. E poi Falque prosegue in un altro passo altrettanto significativo:

«L'oggettivazione di sé nella cosa [...] non è sempre da rigettare dal momento che essa è intesa come atto di donarsi, fin nell'assunzione e nella trasformazione del suo "corpo proprio" (*chair*³⁶) in "corpo oggettivato" (pane), poi "transustanziato" (corpo di carne)»³⁷.

Queste parole ci fanno capire come, quando si parla del «divenire corpo della carne», non si vuole intendere una nuova e peggiore reificazione, quanto piuttosto una forza di «donazione e espressione», che va al di là dell'autodominio del soggetto. La riflessione trova, a questo punto, i suoi riferimenti in Tommaso d'Aquino e in Leibniz³⁸, dove la sostanza è considerata come atto d'essere e forza agente³⁹.

Il corpo, dunque, vive e la sua vita è tensione verso l'espressione che è donazione. Alla *incarnation* di Michel Henry, il Nostro replica con la sua *incorporation*. Quest'ultima categoria mette l'accento, più che sull'interiorizzazione, sull'apertura, finanche allo spezzarsi del soggetto per l'altro.

Significativo, a questo proposito, è il passaggio dall'incorporazione all'intenzionalità che sposta la riflessione al piano epistemologico:

«Il problema non è, solamente, di legare la coscienza che sono io a un oggetto che non sono io, ma di riconoscere che c'è "dell'altro in essa" (formula di P. Ricoeur), e che

³⁴ Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 142.

³⁵ Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 147.

³⁶ Preferisco mantenere il francese *chair* per conservare l'eco Merleau-Pontyana in *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 1945).

³⁷ Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 148.

³⁸ Cf Gilbert 1989: 265-286.

³⁹ Falque in "Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012": 149-150.

vedendo la cosa, la vedo certo a partire da me, ma scoprendo dei significati che le appartengono in proprio e che non si riducono a me»⁴⁰.

4. Conclusioni

Abbiamo cercato di presentare alcune punte speculative della più vasta proposta di Falque. Tra i suoi contenuti, non possiamo negare di aver privilegiato gli aspetti più filosofici e teoretici-fondamentali, rispetto a quelli teologici, che pure non mancano. È un esempio eccellente di pensiero che cerca non soltanto di ripetere la lezione originaria di Husserl, ma di andare oltre sulla scia della fenomenologia francese⁴¹. A differenza di Ricoeur che scelse la via del linguaggio, prima con l'ermeneutica e poi con l'analitica, Falque prova a indagare l'immediatezza preverbale dell'esperienza. Nel nostro articolo abbiamo mostrato l'applicazione di un tale tentativo ai due casi concreti della nascita e del corpo inteso come oggetto – nel senso distinto ma non separato dal soggetto – donabile. Ci permettiamo ora, in sede di conclusione, di aprire qualche prospettiva più ampia seguendo Falque, ma anche oltre lo stesso autore.

L'evento e la corrispondente analogia *e-ventis* ci sembrano, infatti, invocare un'ontologia ovvero una certa visione dell'essere non riducibile a una questione immanente o linguistica. In altri termini notiamo come la trattazione non si possa risolvere nell'affermazione dell'indicibile, oltre il *logos* e, nemmeno, nella consacrazione di un più largo e più frizzante metodo d'immanenza che garantisce di non disperdersi in un intellettualismo logico e astratto. Nel pensiero dell'evento c'è di più perché “c'è”⁴² già la trascendenza dell'origine. Etimologicamente, infatti, evento è un composto formato dal verbo venire e dal prefisso *e* o *ex* che significa “da”. Falque, secondo noi, è ancora un po' timido in merito a tale direzione del discorso. Bisognerebbe invece osare di più nel senso di passare da una fenomenologia dell'evento a un'ontologia dello spirito o del dono che sono quanto mai necessarie⁴³. Cosa sarebbe del resto l'evento – di cui figura paradigmatica è la nascita – se non l'emergere di una novità indeducibile dal prima e non esauribile anche se non separabile da quel dato oggettuale-materiale che ci troviamo davanti? Pertanto, il metodo dell'immanenza è invalicabile, ma la fenomenologia può portare davvero molto più lontano ovvero a una

⁴⁰ Falque in “Bauquet, D'Arodes de Peyriague, Gilbert, 2012”: 154.

⁴¹ Perego 2004.

⁴² Sottolineiamo questo esserci nel senso di una reperibilità effettiva e concreta dell'essere in un certo luogo che si chiama spirito. Cf Galimberti 2016.

⁴³ Cf Bruaire 1983.

dimensione che possiamo anche nominare metafisica grazie all'invenzione dello spirito, inteso come dono d'essere trascendente. Certamente non siamo nell'orizzonte di un linguaggio univoco che chiude il linguaggio su un unico termine e punto di vista, ma in un'analogia *spiritui* che si intreccia provvidenzialmente con la falquiana analogia *e-ventis*.

In secondo luogo, è vero che Falque ha il grosso merito di liberare il corpo dalle derive soggettivistiche moderne. Egli, però, anche in questo caso si ferma troppo presto perché l'esperienza originaria del corpo esprime una connessione strutturale con la natura e, quindi, con la comprensione critica del cosmo che non è solo materia grezza ma è già abitato da una linfa vitale che sa dove condurre⁴⁴. Il corpo fenomenologicamente studiato non esclude, in altri termini, l'elaborazione di una filosofia della natura più ampia.

La nostra proposta è dunque quella di allargare la fenomenologia falquiana in due direzioni ovvero quella ontologica attraverso lo spirito e il dono, e quella cosmologica attraverso una riconsiderazione della forza universale che muove il corpo in concerto col resto della natura.

Oltre a esprimere la nostra valutazione in merito ai contenuti selezionati nell'opera di Falque vorremmo anche concludere con un rilievo più complessivo sulla fenomenologia. Da un lato, infatti, abbiamo mostrato come quest'ultima non possa procedere senza esigere una *meta*-riflessione sulle sue categorie; d'altra parte occorre anche apprezzare la sua forza e capacità di dinamizzare e rendere vitale il pensiero che altrimenti si ingessa facilmente in schemi linguistici o astratti che poco hanno a che fare con quella vita che si vuole comprendere. Tale tensione tra pensiero e vita è, forse, l'espressione più limpida di cosa sia fenomenologia e ciò che la può avvicinare al metodo della teologia intesa nel senso della teologia cristiana che attinge il suo sapere e il suo metodo da una rivelazione storica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aime, Oreste. 2007. *Senso ed essere*. Assisi

Bauquet, Nicolas – D'Arodes de Peyriague, Xavier – Gilbert, Paul (cur.). 2012. «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*. Bruxelles

Bonhoeffer, Dietrich. 1988. *Resistenza e resa*. Cinisello Balsamo

Bruaire, Claude. 1983. *L'etre et l'esprit*. Paris

⁴⁴ In tal senso pensiamo alla forza dell'istinto, del bisogno e del desiderio.

- Falque, Emmanuel. 2004. *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris
- Falque, Emmanuel. 2008. *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*. Paris
- Falque, Emmanuel. 2011. *Les noces de l'agneau*. Paris
- Galimberti, Davide. 2016. *Lo spirito c'è*. Milano
- Gilbert, Paul. 1989. *L'acte d'être: un don*. "Science et Esprit". 41: 265-286
- Gilbert, Paul. 1996. *La patience d'être: métaphysique*. Bruxelles
- Husserl, Edmund. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I: introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino.
- Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris
- Jüngel, Eberhard. 1982. *Dio mistero nel mondo*. Brescia
- Lafont, Ghislain. 1986. *Dieu, le temps et l'être*. Paris
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris
- Perego, Vittorio. 2004. *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*. Milano
- Ricoeur, Paul. 1977. *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano
- Ricoeur, Paul. 1993. *Sé come un altro*. Milano
- Sans, Georg. 2010. *Al crocevia della filosofia contemporanea*. Roma