

b. partendo dai passi evangelici

PROSSIMITÀ DEL DIVINO: I FIGURATIVI
MERLEAU-PONTYANI
Daniela De Leo*

Abstract: In this paper, the aim is to highlight the importance of Maurice Merleau-Ponty's unfinished work, *Le visible et l'invisible*, and its connection to his broader project, *Être et Monde*. This project, comparable to works by Heidegger and Sartre, explores a new "indirect ontology" that captures the complexity of human perception. Key concepts such as "chair" (flesh) and intercorporeality underscore the dynamic relationship between the self and others. Merleau-Ponty's ideas on embodiment and alterity offer profound insights into the sacred/human relationship, presenting it as a transformative, relational process. These reflections deepen our understanding of human interaction with the world and the divine.

Keywords: *Intercorporeality, sacred, figuratives, Être et Monde, chair.*

In un progetto di letture che hanno tutte il marchio di una *lebendige Philosophie* si è formata in questi ultimi anni una generazione di studiosi che hanno avuto l'indubbio merito di scoprire l'importanza dell'opera finale e incompiuta di Maurice Merleau-Ponty.

Le visible et l'invisible viene riletto attraverso la trascrizione dei fogli manoscritti dell'ultimo periodo da cui emerge la pianificazione di un vasto progetto nel Vol. VI *Projets de 1958-1960* intitolato *Être et Monde (Plan et notes – Orientation du projet de livre en 1960)*.

Progetto legato a quello de *Le visible et l'invisible*, tanto ambizioso quanto *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, *L'Être et le néant* di Jean Paul Sartre, *Être et avoir* di Gabriel Marcel, *L'Être et l'essence* di Etienne Gilson.

*Professoressa di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento.

Questo imponente lavoro ontologico su cui Merleau-Ponty aveva iniziato a scrivere include manoscritti fondamentali quali *L'introduzione à l'ontologie* (*La Généalogie du vrai, Pour l'ontologie, Le Labyrinthe de l'ontologie*) e *La Nature ou le monde du silence*.

Il progetto ermeneutico, ancora in essere, dell'opera merleau-pontyana prende corpo in questi ultimi studi, trovando il *Boden* in una nuova "ontologia indiretta" capace di rifuggire ogni elemento puro e perciò in grado di rendere conto dell'intreccio, della complicazione di tutte le letture condotte nei precedenti lavori.

L'accesso a tali note inedite¹ del filosofo francese permette, dunque, di trovare in esse alcune interessanti considerazioni che hanno da un lato confermato, approfondendo alcune pieghe del pensiero merleau-pontyano elaborato negli scritti precedenti, dall'altro consentito di illuminare dei luoghi "da pensare" ancora inesplorati². Tra questi, intendiamo direzionare l'attenzione su alcuni figurativi propri del pensiero merleau-pontyano (*trascendenza orizzontale, visibile e invisibile, promiscuità e sconfinamento*) che riteniamo funzionali a descrivere le vivenze "religiose" che *narrano* il rapporto sacro/umano³.

¹ Nelle note per i riferimenti ai manoscritti vengono riportate le indicazioni della classificazione stabilita dalla Bibliothèque Nationale de France tra parentesi quadre. La traduzione degli stessi e delle citazioni delle opere editate in francese è a cura della scrivente.

² L'analisi dedicata alla struttura semantica dei manoscritti, soprattutto dell'ultimo periodo, è diventata un procedimento essenziale per mettere in luce l'errore di trattare i significati lessicali degli scritti merleau-pontyani come un insieme, chiuso in se stesso, di una ipostasi del linguaggio husserliano o heideggeriano.

Possiamo, quindi, seguendo queste linee di ricerca indirizzare lo studio verso la chiarificazione di equivoci interpretativi, dovuti al fatto di inglobare il *depositum* merleau-pontyano in pensieri egemoni, come quello di Edmund Husserl o di Martin Heidegger. Ad esempio come il leggere *Leib* (il corpo vissuto contrapposto a *Körper* corpo proprio husserliano) là dove Merleau-Ponty scrive *chair* e l'intendere i costanti riferimenti all'*Être* un calco del *Sein* heideggeriano. Un altro esempio di errore di commistione dei termini: per quanto riguarda l'espressione toccante-toccato, dove l'ascendenza husserliana di Merleau-Ponty sembra raggiungere l'apice, esaminandone la genesi si può constatare la torsione impressale non in rapporto ad Husserl, ma al trattamento del binomio vedente-visto e del tema dello specchio in Henri Wallon, Jacques Lacan, Paul Ferdinand Schilder e Arnold Metzger. Il percipiente-percepito non è in Merleau-Ponty il naturale esito della generalizzazione del toccante-toccato husserliano, che affiora dalle analisi di *Phénoménologie de la perception* in un unico riferimento, è piuttosto riletto e ritematizzato a partire da un vedente-visto, di cui Edmund Husserl rifiutava esplicitamente l'idea nella II sezione di *Ideen II*, § 37, di stampo più psicologico e psicoanalitico che fenomenologico.

³ Cfr. Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, (Mohr, Tubinga 1933: trad. it *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975). Altri Autori, come Rudolf

Nel riferirci ai “figurativi”⁴ intendiamo ricorrere a quelle forme, immagini o rappresentazioni che emergono nell’esperienza percettiva e che sono fondamentali per comprendere come l’essere umano interagisce con il mondo. Queste forme non sono solo immagini mentali o semplici percezioni visive, ma sono strutture attraverso cui il soggetto percepisce e dà senso al mondo circostante.

Otto, appartenenti alla cosiddetta “scuola di Marburgo”, hanno ripreso il pensiero ermeneutico di van der Leeuw. Tra gli altri anche Friedrich Heiler, autore della monumentale *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Kohlhammer, Stuttgart 1961; trad. it. *Le religioni dell’umanità* dalla Jaca Book di Milano nel 1985) e Mircea Eliade che ha ereditato la nozione di sacro come struttura della coscienza, elaborando un modello di ricerca inteso come “morfologia del sacro”. Per la relazione sacro-umano, utili anche gli studi di Angela Ales Bello secondo cui la fede ha bisogno, per manifestarsi, di tutta la stratificazione umana e necessita, per essere compresa, di una visione dell’essere umano che lo colga in tutti i suoi aspetti. Secondo Ales Bello, che riprende van der Leeuw e la fenomenologia husserliana, l’esperienza sacrale religiosa è un’esperienza umana e rinviene il luogo in cui rintracciarne le strutture fondamentali nel soggetto come unità fisica e psichica. Cfr. A. Ales Bello, *Il senso del sacro. Dall’arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvevchi, Roma 2014. Id, *Presenza/Assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, “Archivio di Filosofia”, 2(2018), pp. 145-155.

⁴ La menzione dei “figurativi” permette di pensare all’uso che Pascal fa della nozione di “figura” problematica esegetica sottesa, in particolare la questione delle prefigurazioni veterotestamentarie del Nuovo testamento (cfr. H. Gouthier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1971, pp. 204 sgg.) è, però, estranea a Merleau-Ponty, almeno non sono state annotate prove sufficienti che indichino che Merleau-Ponty abbia concepito una vera prossimità tra il suo approccio abbastanza singolare del “figurativo” e il contenuto stesso che Pascal accorda alla sua nozione di figura. I “figurativi” sono ripresi nel contesto della critica al razionalismo e alla visione del mondo come un insieme di oggetti isolati e separati: la nostra comprensione del mondo non può essere ridotta a concetti e categorie chiaramente definiti, ma deve tener conto della complessità e della fluidità dell’esperienza umana. Pertanto, i “figurativi” rappresentano la pluralità di modi in cui percepiamo e comprendiamo il mondo, che sfuggono alla razionalizzazione e alla riduzione ad astrazioni. Nell’uso teologico della figura, proprio del pensiero pascaliano, le figure nell’Antico Testamento sono viste come prefigurazioni di eventi e persone del Nuovo Testamento (es. Mosè è una figura di Cristo). Questo approccio tipologico vede la storia biblica come un insieme di segni che preannunciano e spiegano le verità della fede cristiana. Le figure sono cariche di significato spirituale e servono a comunicare verità divine che vanno oltre la comprensione razionale. Merleau-Ponty riconosce il potere del linguaggio figurativo nel comunicare significati profondi e simbolici dell’esperienza vissuta, e riconosce che le parole e le rappresentazioni possono evocare significati che vanno oltre la loro denotazione immediata. Il linguaggio figurativo è un mezzo per descrivere la ricca varietà di esperienze percettive e corporee e quindi l’ambiguità e complessità dell’esperienza umana.

Sono, quindi, quei modelli percettivi che si formano attraverso l'interazione del corpo con il mondo e che permettono al soggetto di riconoscere, interpretare e interagire con gli oggetti e le persone.

Nello specifico del contesto percettivo nel lessico merleau-pontiano predomina il concetto di *chair* (carne), attraverso cui si intesse la riflessione sullo schema corporeo e intercorporeo. In questa pratica linguistica è resa molto chiaramente la differenza tra carne e corpo: la carne è pensata secondo una prospettiva di apertura all'altro con cui stabilire un rapporto di intersoggettività e, a differenza dell'espressione corpo, indica non solo la materialità, ma anche il vissuto intenzionale, è quel *Leib* (corpo vissuto, mondanizzato) e non *Körper*.

C'è, dunque, una sostanziale differenza tra i due termini: uno indica essere un corpo, l'altro avere un corpo. Ma nel fare questa distinzione non si intende riprendere la differenziazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, bensì di rilevare due diverse "epifanie" della corporeità.

Merleau-Ponty, nel 1959, riflette su tali concetti, sottolineando che l'essere umano è «sempre in processo di incarnazione incompiuta»⁵, tale posizione presuppone che l'essere umano sia da intendere come incompiuto e in tensione verso l'altro da sé. Pertanto l'uomo stesso come carne di mondo, si anima progressivamente attraverso l'interazione con gli altri e con il mondo. L'espressione "Io-l'altro" è una *formula insufficiente* in quanto la carne non "è sola", prima di essere con l'altro. Non vi è solipsismo, ma un circuito originario (figurativo della circolarità) sviluppato dallo specchio del vedente-visto (figurativo visibile e invisibile), una riflessione carnale che riconduce, da sempre, nelle sue reti, il mondo e l'altro. Questo circuito è più aperto di quello del toccante-toccato, suscettibile di rinchiudersi su se stesso in una reversibilità narcisistica e più immediata. Non esiste "specchio tattile" evidenzia Merleau-Ponty. «Il tatto si tocca immediatamente (...). La vista rompe questo immediato (il visibile è a distanza, fuori dai limiti del mio corpo) e ristabilisce l'unità a specchio, nel mondo»⁶. La riflessione carnale del vedente-visto mi inizia all'altro nel movimento stesso, attraverso il quale, l'altro mi inizia a me stesso, mantenendo comunque la differenziazione relazionale.

⁵ Cours au Collège de France *Le concept de Nature: Notes de travail* (BNF vol. VIII) (gennaio 1959-marzo 1961) curate da Claude Lefort a completamento di *Le visible et l'invisible* [237], p. 263.

⁶ Appunti in preparazione al corso del 1960 sul concetto di *Nature. Nature et Logos: le corps humain* (gennaio-maggio 1960). B.N.F., volume XVII. Trascritto e annotato da Dominique Ségald, in *La Nature. Notes, Collège de France lectures*, pp. 263-352, p. 345/[73]v.

I figurativi dello sconfinamento precisano l'avversità della nostra condizione incarnata, sottolineando come la relazione con l'altro sia intrinseca alla nostra esistenza. La carne, con la sua topologia e archeologia, porta le "stimate" dell'esistenza dell'altro, evidenziando una commistione profonda e preesistente tra tutti gli esseri umani (figurativo della promiscuità). Merleau-Ponty schiude, in tal modo, una visione dell'incarnazione e dell'alterità che può arricchire profondamente la comprensione dell'esperienza religiosa. La tensione tra la carne e le altre carni, la riflessione carnale e il circuito vedente-visto ci invitano a considerare la relazione sacro/umano come un processo dinamico e relazionale, dove l'incontro con l'altro e con il divino ci trasforma e ci anima continuamente. Questo approccio fenomenologico può offrire nuove prospettive sulla comprensione della nostra condizione umana e del nostro rapporto con il sacro (figurativo trascendenza orizzontale).

1. Analogia entis vs analogia della chair

Il "fatto religioso" è stato spesso presentato attraverso varie discipline al fine di tenerlo sotto il fascio di luce quanto più possibile policroma ed è stato contestualizzato nella relazione con il soggetto che esperisce, questo perché ciò che la scienza delle religioni chiama "oggetto" della religione, è in realtà il "soggetto" della religione stessa.

Sotto la matrice fenomenologica come "struttura della figurazione" in cui si inscrivono le forme, che manifestano l'eccedenza del tendere dell'essere «di Dio si può parlare in due modi: *quoad nos* oppure *in sé*. In altri termini, come mai noi ne parliamo, che cosa è che ci induce a parlarne? Oppure in che cosa consiste la nozione di Dio?»⁷. Dio può essere affermato nell'idea dell'Essere necessario, o può esserne negata la sua sovranità secondo un ateismo radicale. Dio è, comunque, pensato, *Gott als Idee*: in senso teoretico nel pensare a Dio come "essere" oppure anche come "non essere" è implicita l'attenzione; in senso pratico pensare Dio vuol dire farne esperienza secondo diverse forme (tra queste la "via oggettiva" in cui si cerca di intercettare l'Assoluto, rappresentandolo; la "via soggettiva" in cui si entra nella dimensione della coscienza religiosa; e la "via intersoggettiva" in cui si risignifica l'oggetto divino nell'apertura entropatica, retrocedendo ad una originaria coscienza come *Übermonade* che tutto comprende).

⁷ E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, A. Ales Bello (a cura di), Studium, Roma 2022, p. 164.

In questo percorso il *sempre di nuovo* merleau-pontyano riecheggia: «colpisce constatare come oggi non si pensi più a provare l'esistenza di Dio, come facevano san Tommaso, sant'Anselmo o Descartes. Di solito le prove restano sottointese; ci si limita a rifiutare la negazione di Dio, sia cercando nelle nuove filosofie qualche fessura per la quale possa ricomparire la nozione, sempre presupposta, dell'Essere necessario; sia, al contrario se queste nuove filosofie quella nozione pongono in questione senza incertezze, squalificandole sbrigativamente come *ateismo*»⁸.

L'orizzonte di senso da non perdere è, secondo il monito merleau-pontyano, mantenere in ogni percorso riflessivo, in ogni formulazione teoretica o in ogni forma di esperienza del divino, quella criticità sottesa al nostro *esserci* nel mondo, «a ciò che l'esistenza del mondo e la nostra hanno di problematico in sé, al punto da distoglierci per sempre dal cercare una soluzione, come diceva Bergson “nel quaderno del maestro”»⁹. Questo procedere ha una chiara meta, quella di indagare fenomenologicamente le implicazioni ontologiche, per ridelineare, a scapito di una teologia esplicitativa o di un ateismo radicale, una ontologia “indiretta”, “iperdialettica”. La diplopia che separa percepente e percepito viene polemizzata per cedere il posto al “pensiero della latenza”: avvicinarsi senza mai afferrare, illuminando senza mai far vedere completamente quel mondo che continua a darsi per adombramenti, a raffigurare ciò che si sottrae a ogni determinazione.

In questo contesto la formulazione che ci interessa è quella dell'*analogicità* della *chair* come adesione *polimorfa* all'essere *polimorfo*, per rintracciare elementi di congiunzione/disgiunzione con l'*analogia entis*. Questo raffronto su cui ci stiamo avventurando è un azzardo di interpretazione, oppure è possibile rinvenire nell'*analogicità* della *chair* l'orizzonte della metafisica dell'*analogia entis*?

Il tentativo sembra perso in partenza a causa dell'incolmabile divario tra una “endo-ontologia” e un approccio aristotelico-tomista dell'essere, ma negli scritti dal 1956 in poi possiamo intravedere i primi passi compiuti da Merleau-Ponty stesso in una direzione di riavvicinamento.

Seguiamone le tracce.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008, p. 47.

⁹ *Ivi*, p. 49.

Durante i lavori condotti sulla filosofia cartesiana il Nostro legge alcune opere di Etienne Gilson¹⁰, che come esponente del neotomismo ritiene fondamentale l'*analogia entis* per comprendere la relazione tra Dio e le creature. Contro la posizione cartesiana che pone l'enfasi sul soggetto pensante, come punto di partenza per la conoscenza e riduce la profondità metafisica dell'essere, Gilson radica la conoscenza in una realtà che è analogica e partecipativa e recupera la relazione tra Dio e il mondo. Su questa accusa al cartesianesimo si imposta anche *L'Œil et l'Esprit*, punto culminante dello scenario anti-cartesiano di Merleau-Ponty, in cui Cartesio è ritratto come grande sacerdote dell'univocità con in mano «il breviario di un pensiero che non vuole più ossessionare il visibile»¹¹ perché non sopporta di essere, esso stesso, ossessionato dal «mondo onirico dell'analogia»¹².

L'approccio fenomenologico, arricchito da queste letture, contribuisce a evocare un'analogicità della carne, che si iscrive nella strutturazione topologica dell'intercorporeità.

L'*analogia entis* sostiene che esiste un'analogia tra l'essere di Dio (l'Essere supremo) e l'essere delle creature. L'essere di Dio è la fonte e il modello di ogni altra forma di essere. In altre parole, ciò che le creature sono, in modo finito e limitato, riflette in qualche forma ciò che Dio è, in modo infinito e perfetto.

In preda agli imperativi di una teologia esaustiva, il concetto di *analogia entis* rischia, però, di tramutarsi in una presenza virtualmente e prossimamente vicina a noi. Di contro, l'approccio merleau-pontiano del

¹⁰ In particolare l'*Index scolastico-cartésien* (Paris, Félix Alcan, 1912, seconda ed. riveduta e ampliata, Paris, Vrin, 1966), *La Liberté chez Descartes et la Théologie* (Paris, Félix Alcan, 1913, ried. Paris, Vrin, 1982), e *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire* (Paris, Vrin, 1925). Merleau-Ponty lesse anche *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, Vrin, 1929; tr. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette, rev. di Giuseppe Cestari, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1997) e *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, 1932; tr. it. di Pia Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1998).

¹¹ M. Merleau-Ponty *L'Œil et l'Esprit* (luglio-agosto 1960), Paris, Gallimard, 1964, p. 36.

¹² *Ivi*, p. 41 [«monde onirique de l'analogie»]. Merleau-Ponty negli anni Venti e Trenta pubblicava i suoi primi articoli nella rivista domenicana *La Vie intellectuel*, e si constata nei suoi scritti posizioni anti-idealistiche. Accostandosi a Gilson rivede la sua "ontologia di oggi" opponendola a quella cartesiana, e negli scritti dell'ultimo periodo presenta numerose tracce di lavoro del commento dettagliato che Gilson fa del *Discours de la méthode* e, di più ancora, del suo impressionante *Index scolastico-cartésien*, in particolare sul tema dell'analogia.

polimorfismo dell'essere carnale¹³, adotta una prospettiva inversa: alla teologia esplicativa, si contrappone l'incertezza del mondo ferito e ferente, con il quale è in contatto un'umanità che ha ritrovato «il senso dello stupore e del mistero»¹⁴, che non crede «né nella finalità né nell'armonia prestabilita»¹⁵, e prende una posizione più decisa sulla natura temporale e contingente dell'*Esserci*. Il trascendente non è separato, ma piuttosto avvolto-avvolgente, è un'"infrastruttura" a cui siamo realmente legati come in una comunione primordiale, pur essendo virtualmente e prossimamente differenziati. Anche se non è immediatamente chiarito fino a che punto in questa prossimità la *chair* possa estendersi, è definita invece la differenziazione come differenziazione relazionale, e come differenziazione ontologica.

In questa ontologia differente, antropologizzata in modo diverso e de-teologizzata, potremmo finalmente dire che l'Essere/Esserci è, se e solo se considerato in questa differenziazione relazionale.

«L'ontologia», scrive Merleau-Ponty nel volume inedito della sua *Introduction à l'ontologie*, è il «riconoscimento di questo legame degli essenti in quanto è la loro comune trascendenza»¹⁶. In questa nuova ontologia, i "legami" sono fondanti la *permanenza esistenziale* in cui la *chair* può realizzarsi nell'adesione a un altro modo di essere, nell'incorporazione degli stili del mondo e dell'altro. In altri termini in questa differenziazione continua si realizza la *carne di/del mondo*.

Merleau-Ponty si oppone così, oltre al pensiero cartesiano, anche all'armonia prestabilita leibniziana, in cui la questione dell'analogia è sottomessa alle esigenze logiche. Denuncia anche l'idolatria persistente di una teologia paradossalmente non idonea ai misteri centrali del cristianesimo, in quanto incapace di pensare all'incarnazione fino in fondo e di assumere pienamente la *kenosis*. A questa concezione dell'essere impassibile e immutabile, Merleau-Ponty, oppone le riflessioni di Pascal, Claudel, Bergson, Blondel e Theilhard de Chardin, e orienta la sua impostazione

¹³ Capacità della *chair* di assumere molteplici forme o modalità di esistenza, di adattarsi e trasformarsi in risposta alle situazioni e alle relazioni che costituiscono l'esperienza umana.

¹⁴ «L'homme et l'objet», conferenza iedita di Merleau-Ponty in 1948 a Pavillon de Marsan, nell'introduzione a un ciclo su «L'objet et la poésie»; riassunto da J.-L. Dumas, «Les Conférences», in *La Nef*, 5° anno, n° 45, agosto 1948, pp. 150-151], p. 151 [«de sens de l'étonnement et du mystère»].

¹⁵ *Ibidem* [«ni à la finalité ni à l'harmonie préétablie»].

¹⁶ Principalmente dell'autunno 1958 (di cui il manoscritto *l'Introduction à l'ontologie*), qualche foglio è del marzo 1959 [186], [16](F), autunno 1958.

fenomenologica verso un'ontologia diversa da quella della «pienezza primordiale dell'Essere»¹⁷, del «pensiero retrospettivo dell'essere come entità totale»¹⁸, che approda ad una concezione non idolatrica di Dio, rappresentato nel suo nascondimento¹⁹.

2. *Trascendenza orizzontale: promiscuità e sconfinamento*

Nei rapporti con Dio, il figurativo della trascendenza può assumere una dimensione particolarmente significativa. In questo contesto, il “figurativo” si riferisce alle forme e alle immagini attraverso le quali l'esperienza del divino si rende percepibile e comprensibile all'essere umano. Dai simboli religiosi (croci, icone, statue e altri oggetti sacri) alle pratiche religiose (la liturgia dei riti), dalle esperienze spirituali alle Sacre scritture il messaggio divino viene veicolato. In termini fenomenologici, questi figurativi non sono semplici rappresentazioni statiche, ma dinamiche interazioni attraverso cui il divino si rende percepibile e con cui i credenti possono entrare in relazione. Essi incarnano la trascendenza di Dio in forme che possono essere esperite sensorialmente e spiritualmente, permettendo agli esseri umani di accedere a una realtà che altrimenti sarebbe completamente al di là della loro portata.

Se la trama del tessuto figurativo della trascendenza appare policroma e multiforme, la stessa trama per mantenere le fila della dinamicità e della prossimità può essere considerata ancora come trascendenza verticale?

Per orientarci nella risposta a tale domanda riprendiamo il *Prologo* al Vangelo di Giovanni (Gv 1:1-18), senza pretesa di compiere una esegesi biblica, ma solo con l'intento di rinvenire dei sistemi di equivalenze di un pedale tonale intonato sulla trascendenza non più verticale.

Rileviamo l'utilizzo di diversi verbi che esplorano profondamente la relazione tra Dio e l'umanità attraverso la figura di Gesù Cristo. I verbi come “essere” (ἦν - en), “venire” (ἔρχομαι - erchomai), “dare testimonianza” (μαρτυρέω - martyreō), “vedere” (θεάομαι - theaomai)²⁰.

¹⁷ Cours au Collège de France *Le concept de Natur: La Nature ou le monde du silence*, e altri documenti inediti; sequenze di lavoro datate probabilmente nell'autunno 1957, successivamente inserite nel volume *Être et Monde*. BNF vol. VI [176] [«plénitude primordiale de l'Être»].

¹⁸ *Ivi*, [«pensée rétrospective de l'être comme tout fait»].

¹⁹ Per un'analisi dettagliata della critica di Merleau-Ponty alla teologia, si veda l'articolo di E. de Saint Aubert “‘L'Incarnation change tout’. Merleau-Ponty critique de la ‘théologie explicative’”, *Archives de philosophie*, vol. 71, quaderno 3, 2008, pp. 371-405.

²⁰ Nello specifico: ἦν (en) – “era” (Giovanni 1:1, 2): Descrive l'esistenza eterna del Logos (la Parola) con Dio e il suo stato preesistente prima della creazione. ἐγένετο (egeneto) –

Questi verbi suggeriscono una connessione più diretta, tangibile e dinamica tra Dio e l'umanità attraverso Gesù Cristo, e sarebbe troppo riduttivo leggere gli stessi passi evangelici solo da prospettive teologiche che enfatizzano una "trascendenza verticale", distante e inaccessibile.

Da più di venti secoli l'Europa ha rinunciato alla cosiddetta trascendenza verticale ed è un po' forte dimenticare che il cristianesimo è in buona parte il riconoscimento di un mistero nel rapporto tra l'uomo e Dio: esattamente il Dio cristiano non vuole una relazione verticale di subordinazione, non è solo un principio di cui saremmo le conseguenze, una volontà di cui saremmo gli strumenti, c'è quasi una sorta di impotenza di Dio senza di noi [...] Dio non è sopra di noi, ma sotto, intendendo che non lo troviamo come un modello soprannaturale a cui dovremmo sottometerci, ma come un altro noi stessi, che abbraccia e autentica tutta la nostra oscurità. La trascendenza, quindi, non sovrasta l'uomo, ma stranamente questi ne è il portatore privilegiato²¹.

La prossimità trascendenza-immanenza propria del cristianesimo, ripresa nella prospettiva merleau-pontiana, diventa accessibile nei figurativi della

"venne" o "divenne" (Giovanni 1:3, 6, 14): Indica l'inizio dell'esistenza di tutte le cose attraverso il Logos. Questo verbo implica un movimento verso la creazione e l'umanità. ἔρχομαι (erchomai) – "venire" (Giovanni 1:7, 9, 15, 26, 30, ecc.): Utilizzato per descrivere l'azione del testimone, cioè Giovanni il Battista, che è venuto a testimoniare della luce. μαρτυρέω (martyreō) – "dare testimonianza" (Giovanni 1:7, 15, 19, 32, ecc.): Utilizzato per indicare l'azione di testimoniare o rendere testimonianza a qualcosa o qualcuno. θεάομαι (theomai) – "guardare" o "vedere" (Giovanni 1:14): Esprime il concetto di contemplare o osservare attentamente qualcosa, come il Verbo divino che diventa carne. ποίεω (poieō) – "fare" o "realizzare" (Giovanni 1:3, 10): Indica l'azione creatrice di Dio attraverso il Logos, che fa tutte le cose. ἐλάλησεν (elalēsen) – "parlò" (Giovanni 1:18): Descrive l'atto della rivelazione di Dio attraverso il Logos.

²¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde* (documenti inediti, varie sequenze di lavoro dal 1950 al 1959 o 1960, *Département des manuscrits occidentaux* della Biblioteca Nazionale di Francia, Volume III, p. 118. «Voilà plus de vingt siècles que l'Europe a renoncé à la transcendance dite verticale et il est un peu fort d'oublier que le Christianisme est pour une bonne part la reconnaissance d'un mystère dans le rapport de l'homme et de Dieu: justement le Dieu chrétien ne veut pas d'un rapport vertical de subordination, il n'est pas seulement un principe dont nous serions les conséquences, une volonté dont nous serions les instruments, il y a comme une sorte d'impuissance de Dieu sans nous [...] Dieu n'est pas au-dessus de nous, mais au-dessous, voulant dire que nous ne le trouvons pas comme un modèle supra-sensible auquel il faudrait nous soumettre, mais comme un autre nous-même, qui épouse et authentifie toute notre obscurité. La transcendance, alors, ne surplombe pas l'homme, il en est étrangement le porteur privilégié».

promiscuità²² e dello sconfinamento. La promiscuità rinvia, come lo sconfinamento, a una dialettica della intersoggettività come intercorporeità. Nel suo uso propriamente merleau-pontiano, essa, si arricchisce ben presto di inattese direzioni di senso, si incrocia in una lettura di Freud e delle influenze di Schilder e di Melanie Klein e risente di qualche eco delle riflessioni lacaniane.

«La filosofia», asserisce in *Être et Monde* «è sapere della promiscuità, non del “puro”»²³.

Entriamo *in medias res* per comprendere questo figurativo: il corpo umano vive e soffre lo sconfinamento e la promiscuità, e cela in sé l'essere dell'alterità che la coscienza si adopera a neutralizzare. Se da un lato la coscienza tende a neutralizzare l'*Esserci* nel mondo secondo modelli rigidi di strutturazione dell'esperienza, ordine e significato, controllo e sicurezza, identità e coerenza personale (come fa anche la teologia esplicativa) la stessa condizione dell'essere carnale, polimorfo, ne invalida la neutralizzazione e ne determina la frattura sconfinando l'essere in una tensione continua.

Questa condizione esistenziale di promiscuità trova, secondo una lettura fenomenologica riscontro nella tematica giovannea della seconda nascita²⁴, centrata sul dialogo di Gesù con Nicodemo nel capitolo 3: incontro tra diversità che interpretano la legge ebraica, diversità di piani su cui si conduce il dialogo, incontro tra trasformazione e rinnovamento e conflitti e sfide. In questo serrato dialogo Gesù dice a Nicodemo (*Gv.* 3, 121) che per vedere il Regno di Dio, una persona deve nascere di nuovo. Concetto di seguito spiegato: bisogna nascere “d'acqua e di Spirito” (*Gv.*, 3. 5). Rispettivamente da intendere in riferimento al battesimo e alla rigenerazione spirituale nello Spirito Santo. La seconda nascita implica, dunque, una trasformazione interiore e spirituale, non un ritorno fisico nel grembo materno. Gesù chiarisce che ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo Spirito è spirito (*Gv* 3, 6).

La prossimità attraversata dalle immagini di questo dialogo, come dalla differenziazione relazionale sempre in essere nella dimensione esistenziale, è una prossimità “a distanza” vissuta come uno sconfinamento che rispecchia il lavoro stesso dell'essere. Se in Husserl questo sconfinamento è da intendere

²² Il termine stesso di “promiscuità” appare in Merleau-Ponty soltanto all'inizio dell'anno 1955, nel corso su *Le problème de la passivité*, e, più precisamente, nella lunga analisi del caso Dora tratto dalle *Cinq psychanalyses* di Freud.

²³ *Être et Monde* (inédit BNF, vol. VI), diverse sequenze di lavoro riferite all'anno 1959 [199].

²⁴ Cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, in particolare pp. 239-242.

come “trasgressione intenzionale”, che sviluppa in fondo un carattere latente dell’*intenzionalità* stessa, in Merleau-Ponty, tale “sconfinamento intenzionale” risulta ridondante. La polarità principale è affidata, invece che all’intenzione, alla potenza senso-motoria dello schema dello sconfinamento che tende a sbiadire la dimensione intenzionale o per lo meno a superarla nell’effettività di una *realizzazione*, sempre spontaneamente orientata verso il mondo a brandelli dei nostri *legami*. Il fenomenologo tende a cortocircuitare questo lavoro di ridurre tutta la poliedricità di mondo alla “sfera di appartenenza”. «La riduzione all’“egologia” o alla “sfera appartentiva”, come ogni riduzione, è solo una prova dei legami primordiali, un modo di seguirli fin dentro i loro prolungamenti ultimi»²⁵. Il mondo di Merleau-Ponty non conosce sfere che non siano da subito una perdita, una latenza. Fondamentalmente aperta dallo sconfinamento, la carne è quell’essere di promiscuità e di co-appartenenza da cui non sarebbe possibile ricavare un proprio io che non sia già un co-proprio.

Della trasgressione intenzionale, non rimane altro che lo sconfinamento: «O l’intenzionalità non è altro che il rapporto di comprensione con un oggetto possibile, o è apertura, transizione, sconfinamento e come una volubilità, un’espansione dell’Essere»²⁶.

Non è questa una svolta della fenomenologia nella teologia, Merleau-Ponty ha ampiamente criticato la “teologia esplicativa” – iniziando da quella di Leibniz – per dimostrare che il suo approccio è radicalmente diverso. Ma al contempo il fenomenologo non esita a integrare nella filosofia «l’imitazione dell’esperienza cristiana»²⁷ e asserire che la sua ontologia, non preclude nessuno degli «specchi dell’Essere»²⁸. Merleau-Ponty lascia lavorare questi specchi, nella neurologia e nella psicoanalisi, nella letteratura e anche nella Bibbia, fino ad attingere liberamente l’ispirazione di una parola filosofica fedele alla natura del nostro rapporto con il mondo e la questione del divino.

²⁵ *Signes: Le philosophie et son ombre* (fine 1958) [187], p. 221.

²⁶ Brouil: si riferisce a un foglio della bozza dell’ottobre 1960 (preparazione di *Le visible et l’invisible*), numerato 108 per la B.N.F. e 120 per Merleau-Ponty, che non è stato trascritto nell’edizione attuale di questo manoscritto, [108](120)/NP, ottobre 1960.

²⁷ *Signes: SNS(foi): Foi et bonne foi* (febbraio 1946) [45], p. N313/G214. Un brano in cui si fa appello al Dio nascosto.

²⁸ Cfr. [*Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960: [Possibilité de la philosophie]*] (*La philosophie aujourd’hui*) [190], p. 156.

Il tentativo merleau-pontyano di pensare l'*invisible* nel suo rapporto con il *visible*²⁹ diventa, in tal modo, una lettura possibile della trascendenza orizzontale.

3. *Deus absconditus: invisible e visibile*

In questa apertura interpretativa Merleau-Ponty utilizza il concetto del visibile in modo figurativo per esplorare come percepiamo e comprendiamo il mondo. Il visibile non è solo ciò che appare ai nostri sensi, ma è anche un modo per accedere a una realtà più profonda e complessa. È la manifestazione immediata del mondo fenomenico. Tuttavia, esso è solo la superficie di una realtà più profonda. Ogni cosa visibile porta con sé tracce e suggerimenti dell'invisibile che la sostiene.

L'invisibile in questione non è illusione. Non è neppure il semplice resto del visibile (sostenendo che "il visibile non è tutto"): "più vero di lui", esso è "ciò che vi è di più reale", persino una realtà "indistruttibile" che "da sola esiste". Merleau-Ponty parlerà ancora di una dimensione "inscritta per sempre"³⁰ di un'ombra "incancellabile"³¹. Ma quest'ombra non è pertanto, simmetricamente, una verità nascosta che rinvierebbe il visibile alla falsità delle apparenze, che ne farebbe a sua volta un'illusione. Merleau-Ponty si difende immediatamente: «Non spiritualismo ma filosofia della carne e dell'incorporeo come diritto e rovescio dello stesso Essere»³². Se l'ombra del visibile è "più vera" di lui, se, in un certo senso "essa da sola esiste", non è dunque senza il visibile.

Questo movimento tra visibile e invisibile è funzionale nell'esperire il divino: alle parole delle Sacre Scritture «In verità tu sei un Dio che si

²⁹ *Être et Monde* (inedito, B.N.F., volume VI): principalmente tra aprile-maggio 1960, qualche riscrittura nell'ottobre 1960 [210], riscrittura in margine e in blu di ottobre 1960. Merleau-Ponty, ha esitato dal 1958 al 1961 tra due titoli per la sua grande opera – *Être et Monde* o *Le visible et l'invisible* –, e nei manoscritti tardivi ritrovati constatiamo la permanenza di entrambi: «*ÊTRE et MONDE* (= in-visibile e visibile)».

³⁰ *Cours au Collège de France de 1961 sur L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (BNF vol. XIX): appunti per la preparazione della lezione (lezione del giovedì, gennaio-aprile 1961). Trascrizione e annotazioni di S. Ménasé, in *Notes de cours 1959-1961*, pp. 163-244 e 390-392. [224] (ed. it. a cura di Mauro Carbone, tr. it. di Franco Paracchini e Andrea Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003), p. 202/[27]v(28).

³¹ *Ivi*, p. 198/[26].

³² *Ivi*, p. 202/[27]v(28).

nasconde, Dio d'Israele, il Salvatore» (Isaia 45,15) chiosano quelle merleau-pontyane: «Non *posse*so intellettuale: Dio è in verità nascosto»³³.

Questo Dio è preso di mira «non da[ll']intelligenza positiva ma dalla nostra vita, dal [nostro] spessore di esseri incarnati. (...) Dio come implicazione d'esistenza ed è per questo che lo si immagina anche con il suo corpo»³⁴.

Nell'*Être et Monde* il fenomenologo rivendica «i figurativi e il dio nascosto contro la logica di Leibniz»³⁵, fino a farne una formula programmatica: «Contro questo Dio di Leibniz, mettere in luce il Dio nascosto e i suoi “figurativi”»³⁶. È in assonanza con il “Dio nascosto” di Pascal, che diversamente dall'idolo immagine di se stesso, evoca in un linguaggio metaforico l'ombra, suggerisce qualcosa che è sfuggente, che non può essere completamente rivelato o conosciuto.

Nell'ermeneutica fenomenologica il “Dio nascosto”, non si riferisce necessariamente a un'entità divina nel senso tradizionale, ma piuttosto a una profondità o a un mistero nell'esperienza umana che non può essere pienamente illuminato dalla ragione o dalla logica. È un'immagine che evoca un senso di mistero e profondità, invitandoci a esplorare le dimensioni nascoste o sconosciute della nostra esperienza. Rappresenta questa dimensione misteriosa e inafferrabile dell'essere umano e del mondo, che si cela dietro la superficie delle cose e che non può essere ridotta a concetti razionali o logici.

Dunque, il concetto di “Dio nascosto” in Merleau-Ponty non si riferisce necessariamente a una divinità religiosa, ma piuttosto a un principio fondamentale della realtà che rimane inaccessibile alla percezione diretta. Questo concetto si intreccia profondamente con l'idea dell'invisibile, che è sempre presente e fondamentale, ma mai completamente rivelato. Il Dio nascosto rappresenta l'invisibile che è alla base di tutto ciò che è visibile. È il mistero e la profondità che sostengono la realtà percepita, una presenza costante che non può essere pienamente compresa o vista. Proprio come il divino in molte tradizioni religiose è considerato insondabile e oltre la comprensione umana, così l'invisibile di Merleau-Ponty rimane sempre

³³ *Ibidem*.

³⁴ Dial-T&C, [248], corso del 16 aprile 1956.

³⁵ *Être et Monde* (inedito, B.N.F., volume VI), principalmente tra aprile-maggio 1960, qualche riscrittura nell'ottobre 1960 [210], aprile-maggio 1960.

³⁶ *Ivi*, [244]v(26), aprile-maggio 1960. (cfr. Dial-T&C, [243], [247](4), [248]v).

parzialmente fuori portata, suggerendo che c'è sempre qualcosa di più, oltre a quello che vediamo.

Il concetto di “Dio nascosto” nell'interpretazione di Merleau-Ponty si integra, dunque, perfettamente con la metafora dell'ombra. Dio, in questa visione prospettica, è presente in modo nascosto, come un'ombra che si infila nella nostra esperienza del mondo. Questa presenza divina non è evidente o manifestata in modo diretto, ma è percepibile attraverso le tracce e le influenze che lascia nel nostro essere e nella nostra percezione. Dio è quindi l'ombra delle nostre ombre, un elemento profondamente radicato nella nostra esperienza, ma che sfugge alla visibilità diretta.

Questo procedere verso l'apertura trascendentale, per comprendere sia l'atto del rivelarsi, sia il *rivelatus* stesso nella loro datità storica segna la nostra esistenza che prosegue nell'intreccio chiasmatico tra visibile e invisibile. E come i viandanti di Emmaus (Lc 24:13-35)³⁷ che si interrogano sul senso del loro andare e per comprendere la condizione della libera e originaria manifestazione divina devono accedere alla recettività della loro comprensione umana, e solo così riescono a risignificare i gesti dello spezzare il pane, procediamo anche noi in un *continuum* sconfinamento in quell'*altrove* della relazione con la trascendenza³⁸.

³⁷ L'analisi linguistica mette in evidenza questa intersezione visibile-invisibile (Lc 24,15). Il verbo greco “συζητεῖν” (syzeitein), che significa “discutere” o “conversare”, potrebbe riflettere l'aspetto visibile dell'interazione tra i discepoli e Gesù lungo la strada. Questa conversazione visibile rappresenta l'inizio dell'esperienza dei discepoli con Gesù. (Luca 24, 30) Il verbo greco “εὐλογῆσας” (eulogēsas), che significa “benedire” o “ringraziare”, è usato quando Gesù spezza il pane durante la cena. Questo momento visibile di benedizione potrebbe rappresentare un punto di connessione tra il visibile e l'invisibile, poiché la benedizione del pane potrebbe essere vista come un gesto sacramentale che rivela la presenza spirituale di Gesù. (Luca 24,31) Il verbo greco “ἀνεῴχθησαν” (aneōchthēsan), che significa “essere aperto” o “essere aperti”, è usato per descrivere come gli occhi dei discepoli si “aprirono” e riconobbero Gesù quando Egli spezzò il pane. Questo momento potrebbe essere interpretato come un'apertura dell’“invisibile” della loro comprensione interiore, in cui il significato più profondo della presenza di Gesù diventa chiaro per loro. (Luca 24,32) Il verbo greco “ἐνεπορεύοντο” (eneporeuonto), che significa “andare avanti” o “proseguire”, è usato per descrivere come i discepoli “andarono avanti” e raccontarono agli altri la loro esperienza con Gesù. Questo potrebbe riflettere un movimento visibile di testimonianza e condivisione dell'esperienza che hanno avuto con Gesù, portando così la loro esperienza dall'invisibile alla sfera visibile delle relazioni umane.

³⁸ Vediamo come questa narrazione riflette tale concetto. Quando i discepoli incontrano Gesù lungo la strada, vedono fisicamente un uomo che cammina con loro. Questo è l’“visibile” della loro esperienza, un incontro tangibile con un individuo. Durante la cena, i discepoli vedono Gesù spezzare il pane. Questo atto fisico è il momento culminante della narrazione e

In altre parole, come punto di arrivo della riflessione fenomenologica, il credere in questo continuo sconfinamento esistenziale sottende e attraversa il comprendere.

L'epilogo di queste riflessioni sulle modalità dell'esperire il divino lo affidiamo a Husserl: «non posso fare altro che credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale»³⁹.

rappresenta il punto in cui il “visibile” della presenza fisica di Gesù si manifesta in modo chiaro. Prima di riconoscere Gesù, i discepoli non comprendono chi Egli sia. Questa mancanza di riconoscimento rappresenta l’“invisibile” dell’esperienza, in cui ciò che è essenziale e significativo rimane nascosto o non compreso. Dopo che Gesù si rivela a loro, i discepoli riflettono sul fatto che i loro cuori bruciavano mentre Egli parlava con loro lungo la strada. Questa riflessione suggerisce un’esperienza interiore di consapevolezza e comprensione che va oltre ciò che è visibile esternamente. Dopo l’esperienza con Gesù, i discepoli riflettono sul fatto che i loro occhi non erano stati in grado di riconoscerlo immediatamente. Questo suggerisce una dinamica di interazione tra il visibile e l’invisibile, in cui il riconoscimento pieno e completo richiede una comprensione più profonda che va oltre la mera percezione sensoriale. Anche quando Gesù scompare fisicamente dalla loro presenza, i discepoli riconoscono la sua presenza spirituale e il suo impatto nella loro vita. Questo suggerisce che la sua assenza fisica non impedisce la sua influenza e la sua rilevanza continue nella loro esperienza.

³⁹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Etik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di R. Sowa – T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014, p. 407.