

Divenire cosa, divenire corpo

Felice Cimatti

English title Becoming thing, becoming body

Abstract What human beings most fear is being reduced to mere things. In this paper, I analyze such a fear through a philosophical analysis of Heidegger's distinction between human being and stone. According to Heidegger *Homo sapiens* is a subject just because she is not a thing. The very condition of being a subject is the capacity to say to herself "I". Therefore, there is a very strong connection between subjectivity and language from one side, and fear of things on the other side. On the contrary, psychoanalysis is the attempt to give a body to the subject. That is, it is the paradoxical attempt to free the human body from language. Psychoanalysis is the attempt to allow the human subject to become a body, that is, to become a thing.

Keywords Heidegger, Lacan, thing, desire, human body, humanism, anti-humanism.

1. Stanno tornando

Le cose stanno tornando.¹ A lungo, da sempre, cancellate dalla presenza ossessiva dei soggetti umani, ora è il tempo delle cose. Finora la cosa è stata pensata solo dal punto di vista dei bisogni umani.² Le cose come mezzi al nostro servizio. A conferma di questa radicale subordi-

¹ Per un primo orientamento sulla *Object-Oriented-Ontology* contemporanea, vedi L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (a cura di), *The speculative turn: continental materialism and realism*, re.press, Melbourne 2011.

² V.M. Douglas, B. Isherwood, *Il mondo delle cose* (1979), trad. it. il Mulino, Bologna 1984.

nazione all'umano, *Homo sapiens* nulla teme di più che essere considerato come una semplice cosa. Perché la cosa è soltanto una cosa, la cosa non teme né desidera nulla, la cosa è senza trascendenza. Ma la cosa è impensabile senza il soggetto; di più, il soggetto è impensabile senza lo specchio opaco della cosa, che gli rimanda la sua immagine rovesciata: la cosa è l'anti uomo, quindi uomo significa il contrario della cosa. Ma perché oggi è il tempo delle cose? Perché la prima cosa con cui ogni essere umano è chiamato a confrontarsi è il 'suo' corpo, e il corpo-cosa ora 'vuole' esserci. *Homo sapiens* è l'animale che per natura è separato dalla sua dimensione corporea, è naturalmente dualista.

La psicoanalisi è l'impossibile tentativo di curare questa scissione. Impossibile, perché l'umano è quella stessa scissione; allo stesso tempo si tratta di una cura necessaria, perché mai come nel nostro tempo iper-tecnologico il corpo-cosa è sideralmente lontano dal soggetto. In questo senso la psicoanalisi ha come obiettivo di dare al soggetto un corpo. La *talking cure* mira al divenire-corpo dell'umano, cioè al divenire-cosa dell'animale che parla. In questo senso la psicoanalisi è un radicale anti-umanesimo, cioè un sapere che mira a scalzare la posizione di predominio, sul corpo e sul mondo, del *soggetto* umano. Proveremo a seguire questo ragionamento a partire dal pensiero del filosofo del '900 che più di ogni altro – prima di Deleuze – ha pensato la questione della cosa, Martin Heidegger. Vedremo come un'impostazione che parte dal soggetto non riesca mai a raggiungere le cose, il mondo, l'essere. Heidegger è l'esempio estremo di questo tentativo, che fallisce proprio perché non riesce a sbarazzarsi della pregiudiziale soggettivistica. Chi invece ha pensato il problema del reale fino in fondo, fino appunto all'impensabile movimento del divenire-cosa, è stato lo psicoanalista Jacques Lacan.

2. Essere cosa

Se c'è qualcosa che proprio non accettiamo, è essere trattati come le cose. Già essere trattati come animali è considerato inumano, ma l'essere paragonati alle normali e consuete cose, per esempio una caffettiera o la traversina di un binario, è del tutto inaccettabile. Eppure il corpo umano, quello che con molta presunzione definiamo come il

“nostro” corpo, è incontestabilmente una cosa. Ce lo ricorda il peso, l’indizio incontrovertibile che caratterizza ogni entità materiale. La gravità vale democraticamente per le traversine come per i corpi umani. Qualcuno obietterà che il corpo è *anche* una cosa, ma non è *soltanto* una cosa. Già, ma qual è il nostro problema con le cose? Perché essere una cosa è così difficile da tollerare? In definitiva: di che cosa parliamo quando parliamo delle cose?

Cominciamo con una definizione: è ‘cosa’ ciò che *coincide* con sé stessa. Per capire meglio *cosa* è una cosa, pensiamo al suo contrario: non è una cosa tutto ciò che non coincide con sé stesso. Tipicamente il soggetto umano non è una cosa. “Chi parla?” chiediamo a chi ci sta telefonando e il cui numero non conosciamo: “sono il tal dei tali” ci risponde quel qualcuno. L’enunciato linguistico “Io sono y” è il segno certo che quel qualcuno non è una cosa. Da un punto di vista logico “Io sono y” significa che c’è un’entità, quella a cui si riferisce il pronome personale “Io”, e che questa entità possiede la caratteristica indicata dal nome “y”.³ In questo senso l’enunciato “Io sono y” implica l’esistenza di *due* entità: quella indicata dal pronome “Io” e quella indicata dal nome “y”. Questa duplicità implica che chi pronuncia l’enunciato “Io sono y” evidentemente non coincide con sé stesso. Qui è da sottolineare che questa dualità è istituita dal fatto stesso di *dire* “Io sono y”. Cioè, “Io” è diverso da “y” proprio perché dice di sé d’essere un “y”. Una cosa, al contrario, non dice cos’è, la cosa è ottusamente sé stessa. La cosa, per definizione, non ha bisogno di definirsi.

Un soggetto è quel tipo di entità che *dice* di sé d’essere questo e quello. Come si vede restringiamo l’applicazione della nozione di soggetto soltanto alle entità che possono usare una lingua per riferirsi a sé stesse. Se si parte da una nozione diversa di soggetto questa definizione potrà sembrare troppo restrittiva. Un gatto, per esempio, è un soggetto quando mi avverte miagolando che ha fame. Secondo questa definizione, un soggetto è qualunque entità dotata di una qualche capacità di azione attiva. In questo senso è un soggetto, o qualcosa di simile, anche una pianta di geranio che lentamente sposta le foglie verso la direzione della luce. Oppure anche il termostato di uno scaldabagno

³ In modo più esplicito: $\exists x(x(y))$.

elettrico che ‘accende’ il sistema di riscaldamento quando registra l’abbassamento della temperatura dell’acqua. Ma in questo modo è soggetto praticamente tutto. Forse il gatto è un soggetto,⁴ ma in questo lavoro abbiamo bisogno di una definizione più precisa della nozione di “soggetto”, perché solo così potremo individuare con sufficiente precisione cos’è una cosa. Anche perché, come osservava Benveniste: «è nel linguaggio, e mediante il linguaggio che l’uomo si costituisce come *soggetto*; poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella *sua* realtà che è quella dell’essere, il concetto di “ego”». ⁵ Si tratta di una definizione molto precisa: è soggetto qualunque entità capace di fare riferimento a sé mediante l’apparato pronominale del linguaggio. Più precisamente, il soggetto coincide con questa stessa operazione: una cosa diventa un soggetto quando *dice*, riferendosi a sé stessa, “Io”.⁶ Tutte le altre possibili forme di soggettività qui non ci interessano, proprio perché solo di quella che si autodefinisce come “Io” possiamo affermare con sicurezza che è effettivamente un soggetto. In fondo “Io” significa solo questo: “Non sono una cosa”. In effetti solo un “Io” teme di essere preso per una cosa; un gatto ha tanti problemi, ma sicuramente non quello di essere trattato come una cosa, perché è quello che gli succede tutti i giorni. Da questo punto di vista potremmo proporre una definizione ulteriore del “soggetto”: qualunque entità che *ha paura* di essere confusa con una cosa. Scopriamo così che cosa e soggetto sono due nozioni collegate; la cosa è ciò che il soggetto dice di non essere, così come la cosa è ciò che il soggetto non è. Non c’è soggetto senza cosa. Più in particolare, il soggetto è quella cosa (perché il corpo capace di dire “Io” è comunque un’entità materiale) che dice di sé di essere un “Io”, cioè un soggetto. Quindi, il soggetto è quella cosa che dice di sé di non essere una cosa. Per capire perché il soggetto abbia così paura della cosa ci rifaremo a uno dei testi fondativi della distinzione fra soggetto e cosa, il celebre corso universitario del 1929-1930 che Martin Heidegger dedica ai *Concetti fondamentali della metafisica*.

⁴ Vedi F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁵ E. Benveniste, “La soggettività nel linguaggio”, in Id., *Problemi di linguistica generale* (1966), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1994, p. 312.

⁶ Vedi F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell’animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

3. *La lucertola e la pietra*

Se la filosofia ha spesso trattato male gli animali,⁷ ha trattato ancora peggio le semplici cose. Qui analizzeremo, come caso esemplare, il modo di Heidegger di risolvere la questione della cosa. Heidegger propone una tripartizione dei tipi di entità del mondo: “uomo”, “animale” e “cosa”. Per Heidegger l’animale è «stordito», cioè si muove nel mondo come un sonnambulo, senza rendersi realmente conto di quello che percepisce né di quello che fa, come la lucertola che ferma su una pietra si scalda al sole in modo affatto inconsapevole, perché «in definitiva l’animale non ha percezione».⁸ Heidegger intende dire che un’ape, per esempio, non vede un fiore come un fiore, ma lo vede solo come nutrimento. In questo senso lo sguardo animale sarebbe sempre interessato, non sarebbe mai un semplice guardare il mondo. Quindi per l’ape il fiore propriamente non c’è, c’è solo il suo valore biologico, il suo rappresentare (per lei) del nutrimento. Lo stesso vale per la lucertola che si muove alla ricerca del sole, anche se – almeno secondo Heidegger – non sa di cercare il calore del sole. In questo senso «*l’animale è povero di mondo*»,⁹ nel senso che anche se la lucertola non ha idea dell’esistenza del sole, e tantomeno di sé come qualcuno che ha bisogno di calore, tuttavia «ha una *propria* relazione con la lastra di roccia e col sole e con altre cose».¹⁰ L’animale non è però del tutto privo di un *qualche* rapporto, per quanto ottuso e opaco, con il mondo. Avere rapporto con il mondo significa non essere semplicemente un pezzo di mondo, ma essere un’entità che fa qualche cosa *al* e *nel* mondo. Tuttavia questo rapporto non è nemmeno paragonabile a quello umano, perché «*l’uomo è formatore di mondo*».¹¹ Se l’ape sfrutta il nettare del fiore per nutrirsi, l’uomo modifica attivamente il mondo per metterlo al proprio servizio; in questo senso è «*formatore di mondo*».

⁷ Vedi F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit.

⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), trad. it. il Melangolo, Genova 1999, p. 331.

⁹ Ivi, p. 242.

¹⁰ Ivi, p. 257.

¹¹ Ivi, p. 350.

Per Heidegger «del mondo [umano] fa parte la manifestatività dell'ente in quanto tale, dell'ente *in quanto* ente».¹² Il sole *in quanto* sole, per esempio, è il sole pensato come entità a sé stante, come qualcosa di unitario e autonomo: l'ente in quanto ente, in fondo, è la *cosa*. Ma fin da subito è evidente che l'ente in quanto ente non è che l'altra faccia dell'uomo formatore di mondo. Non c'è uno senza l'altro. Non c'è soggetto senza oggetto. C'è "Io" perché c'è la cosa. "Io" ha bisogno della cosa, altrimenti non saprebbe come definirsi. Teniamo a mente questa asimmetria: il soggetto ha bisogno della cosa, per potersi pensare come ciò che non è una cosa; la cosa non ha bisogno di nulla. La cosa è autosufficiente.

Ma se l'animale è povero di mondo la pietra, che Heidegger prende come caso prototipico della cosa inanimata, semplicemente «è priva di mondo»,¹³ cioè non ha *nessun* rapporto con il mondo:

Per esempio, la pietra giace sul sentiero. Diciamo: la pietra esercita sul suolo una pressione. Nel farlo "tocca" la terra. Ma ciò che qui chiamiamo "toccare" non è un tastare. Non è quella relazione che una lucertola ha con una pietra, quando giace al sole sopra di essa. E questo toccarsi di pietra e suolo è ancor meno quel toccare che sperimentiamo noi quando la nostra mano poggia sulla testa di un'altra persona. Il giacere su ... il toccare è nei tre casi di natura fondamentale diversa. Per ritornare alla pietra – giacendo sulla terra essa non la tasta. La terra per la pietra non è data come sostegno, come ciò che sorregge quella, la pietra, e tanto meno poi in quanto terra, né la pietra può certo, nel giacere, compiere ricerche intorno alla terra in quanto tale. La pietra giace sul sentiero. Se la gettiamo sul prato vi rimane ferma. La scagliamo in una fossa piena d'acqua. Va giù e resta sul fondo. La pietra si trova, a seconda delle circostanze, ora qua ora là tra e in mezzo ad altre cose, in un modo tale che ciò tra cui sussiste non le è, per essenza, accessibile. Poiché la pietra, nel suo esser-pietra, non ha alcun accesso alle altre cose, tra le quali si trova, così da raggiungerle e possederle in quanto tali, essa non può neppure, in generale, farne a meno.¹⁴

¹² *Ibidem.*

¹³ Ivi, p. 255.

¹⁴ Ivi, pp. 255-256.

Secondo Heidegger la pietra non fa qualcosa al mondo, anche solo nel modo stordito dell'animale; alla pietra accade qualcosa. La pietra è affatto passiva nel suo rapporto con il mondo. Se la pietra rotola in fondo a uno stagno rimane lì, senza chiedersi perché sia finita lì e nemmeno dove sia finita. La pietra sta dove casualmente le capita di stare. La pietra non si interessa del mondo (la pietra non compie «ricerche intorno alla terra in quanto tale»). Da un lato ci sono gli enti animati, dall'altro quelli inanimati, ossia da un lato c'è la vita e dall'altro tutto il resto che non è vitale. I primi sono attivi, sia pure in forme e gradi diversi, gli altri no. La pietra è pura insensibile passività: «la pietra è senza mondo. *Assenza di mondo* significa: assenza di accesso all'ente (*in quanto* ente)».¹⁵

L'uomo, e in misura limitata l'animale, *ha* un mondo perché si stacca dal mondo. Se l'ape si limita a usare quello che già gli offre il mondo, l'essere umano modifica attivamente il mondo.¹⁶ Al contrario essere privo di mondo – come appunto è il caso della pietra – significa *coincidere* con il mondo, cioè non essere in alcun modo separato dal mondo. La pietra non fa nulla al mondo, la pietra *è* mondo. Quindi l'uomo è umano proprio perché non coincide con il mondo. Essere umano significa non essere come la pietra, cioè non essere mondo. Ma siccome quello stesso vivente che dice di sé di essere «formatore di mondo» è anche una cosa (è cioè un corpo materiale), allora l'umanità dell'uomo presuppone e implica non coincidere con il proprio stesso corpo. *Homo sapiens* è *sapiens* solo a condizione di non essere *corporalis*. Detto ancora in modo più diretto: “Io” è un soggetto perché *non* è un corpo. Ma siccome, come abbiamo visto più sopra, essere un soggetto equivale alla capacità di dire di sé “Io”, allora la soggettività corporea sembra esclusa dal fatto che l'umano parla (a sé di sé). Perché il corpo è dal lato della cosa, mentre il soggetto da quello del pronome “Io”. C'è quindi una tensione radicale fra il corpo e il linguaggio.

¹⁵ Ivi, p. 256.

¹⁶ Questa distinzione, in realtà, non è affatto così netta; anche gli animali non umani, per non parlare delle piante, modificano attivamente il mondo; vedi J. Odling-Smee, K. Laland, M. Feldman, *Niche construction: The neglected process in evolution*, Princeton University Press, Princeton (USA) 2003.

4. *L'uomo e il mondo*

Finora abbiamo messo in campo tre elementi: il soggetto e la cosa da un lato, il linguaggio che permette a una cosa particolare, il corpo umano, di diventare una soggettività. Il punto da ribadire è che questo dualismo soggetto/corpo non è una posizione filosofica particolare, è inscritta nel processo di antropogenesi.¹⁷ Divenire umani significa prendere le distanze dal proprio stesso corpo. Da questo punto di vista i ricorrenti tentativi di superare tale dualismo, come se si trattasse soltanto di una opinione sorpassata e antiscientifica, non si accorgono del fatto che *Homo sapiens* è quella stessa dualità di soggettività e corpo. *Homo sapiens* è un soggetto soltanto perché è separato dal proprio corpo; formulato in modo ancora più esplicito, *Homo sapiens* è questo continuo processo e interminabile di separazione dal 'proprio' corpo. Questo non è un dualismo delle opinioni, bensì interno alla natura umana. Anzi, la natura umana è questa stessa intrinseca separatezza. Non si tratta quindi di un 'problema' da risolvere (il cosiddetto *mind/body problem*), semmai di una condizione con cui fare i conti. La tesi di questo lavoro è che la psicoanalisi è appunto quella particolarissima 'terapia' che cerca di fare i conti con questa ineliminabile separatezza da sé stesso del soggetto umano.

Il problema della cosa è quindi il problema del soggetto, e della sua paura di perdersi nelle cose, di diventare una cosa. Il problema del soggetto è il fatto che è tagliato fuori dal mondo (questo significa che l'ecologia non risolverà il problema del rapporto fra umanità e ambiente, proprio perché il problema dell'ecologia è la stessa *umanità*). Prima però si tratta di capire fino a che punto il soggetto, cioè l'ente «formatore di mondo», può spingersi verso la cosa, e quindi verso il suo stesso corpo. Seguiremo ancora Heidegger, perché è il filosofo che si è spinto più avanti verso il mondo, senza peraltro mai davvero rinunciare alla condizione privilegiata dell'umano. La posizione di Heidegger è particolarmente interessante perché, diversamente dagli odierni e ingenui tentativi di 'risolvere' il dualismo mente/corpo, ha

¹⁷ Vedi F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

sempre chiaro che interrogarsi sulla “questione della cosa” non significa affatto ‘risolvere’ un ‘problema’. Per Heidegger la questione è urgente perché si rende conto – in particolare dopo la seconda guerra mondiale – che altrimenti l’uomo finirà per distruggere il mondo. Il problema della cosa, allora, è il problema di “come” e “se” *Homo sapiens* può essere corpo, e quindi cosa e mondo.

«Il linguaggio è la casa dell’essere. Nella sua dimora abita l’uomo»¹⁸ scrive Heidegger nella *Lettera sull’“Umanismo”*. La formula è solo apparentemente ellittica. L’uomo è il soggetto che è perché dice di sé “Io”, e solo per questo particolarissimo ente il mondo si presenta come mondo, cioè come qualcosa di separato. Solo l’essere umano, infatti, *ha* un mondo, ossia non coincide con esso. Questa è la differenza fondamentale fra essere umano e pietra: mentre questa è priva di mondo, l’uomo è formatore di mondo. Appunto, uomo e mondo sono separati. Per questa stessa ragione l’essere umano è radicalmente diverso dagli altri animali e dagli altri enti naturali: «il corpo dell’uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale».¹⁹ Nonostante tutte le belle parole dell’ecologia e dell’ambientalismo, l’umano è separato dal mondo non perché sfrutti troppo le risorse naturali o perché sia egoista, ma semplicemente perché è umano. Heidegger ha ragione, il corpo umano è affatto diverso da tutte le altre cose del mondo perché è un corpo *umano*, cioè il corpo di un soggetto che dice di sé d’essere un “Io”, e di conseguenza di *avere* un corpo. *Homo sapiens* è questa separatezza. E come l’umano è separato dal ‘suo’ stesso corpo così è separato dalle cose e dal mondo. L’ecologia non risolve questa frattura interna all’umanità dell’umano, può al più mitigarne e dilazionarne gli effetti.

Heidegger parte da questa constatazione antropologica. Si tratta ora di capire fino a che punto, questo strano vivente che nega la sua stessa corporeità (che è questa stessa negazione), può spingersi verso il mondo delle cose, fra cui c’è anche il ‘proprio’ stesso corpo, che gli è estraneo quanto una galassia distante miliardi di anni luce: «l’uomo è piuttosto “gettato” dall’essere stesso nella verità dell’essere, in modo che, così esistendo, custodisca la verità dell’essere, affinché nella luce dell’essere

¹⁸ M. Heidegger, *Lettera sull’“Umanismo”* (1947), trad. it. Adelphi, Milano 2011, p. 31.

¹⁹ Ivi, p. 47.

l'ente appaia come quell'ente che è». ²⁰ La formulazione è involuta, ma esprime con chiarezza il massimo che un essere umano possa fare: custodire la «verità dell'essere», cioè il mondo. L'umano, l'unico vivente corporeo separato dal 'suo' corpo, è chiamato a custodire il mondo, a proteggerlo dalla sua stessa umanità. Per questo, con una formula allo stesso tempo ridicola ma anche molto precisa, per Heidegger «l'uomo è il pastore dell'essere». ²¹ L'essere – ossia il mondo, le cose, il corpo umano – è il gregge che l'uomo-pastore protegge e guida. Il gregge è al servizio del pastore, così come il corpo è al servizio del soggetto, e la natura al servizio della produzione agricola. Più in là non si va, peggio, non si può andare. Non si può andare, ribadiamolo ancora una volta, perché l'umano è *umano* perché non è una cosa, cioè perché non coincide con sé stesso, con il corpo senza il quale non potrebbe essere vivo e parlante. La punta più avanzata della critica all'umanesimo, cioè al primato del soggetto umano – rimanendo però dentro il punto di vista del soggetto – non può spingersi oltre: da un lato «l'uomo non è il padrone dell'ente», dall'altro, però rimane che «l'uomo è il pastore dell'essere». ²²

La critica di Heidegger alla metafisica e all'umanesimo in realtà sfocia in una forma di umanesimo ancora più radicale: infatti «è l'umanesimo che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, ma nello stesso tempo è l'umanesimo in cui in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla verità dell'essere». ²³ La metafisica, per Heidegger, è segnata dall'«oblio dell'essere», ²⁴ cioè appunto dall'aver tagliato fuori il mondo a tutto vantaggio del soggetto. Heidegger ha ragione, è propria andata così, come l'emergenza ecologica ci mostra ogni giorno. Allo stesso tempo quello che Heidegger propone non è che una forma modificata di umanesimo post-metafisico: «l'essenza dell'umanesimo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere. Ma proprio il pensiero che conduce a capire l'essenza pro-

²⁰ Ivi, p. 56.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 73.

²³ Ivi, p. 74.

²⁴ Ivi, p. 77.

blematica dell'umanismo ci ha portato a un tempo a pensare più inizialmente l'essenza dell'uomo. In vista di questa più essenziale *humanitas* dell'*homo humanus*»,²⁵ si tratta allora di immaginare una versione dell'umanismo nuova e diversa rispetto a quella della metafisica segnata dall'«oblio dell'essere»: «allora, nel caso decidissimo di mantenere la parola “umanismo” significa che l'essenza dell'uomo è essenziale per la verità dell'essere, così che, di conseguenza, ciò che importa non è più appunto l'uomo, semplicemente come tale».²⁶

Da un lato Heidegger vuole liberarsi delle «correnti dominanti asfissiate dal soggettivismo metafisico e sprofondate nell'oblio dell'essere»,²⁷ dall'altro, però, riserva all'umano una posizione privilegiata rispetto agli animali, ai corpi e alle cose, perché rimane il pregiudizio umanistico secondo il quale «l'essenza dell'uomo è essenziale per la verità dell'essere». Se le cose – l'essere del mondo – avranno sempre bisogno dell'uomo, allora quello stesso uomo implicitamente si dice diverso dalla cosa. Il pensiero di Heidegger sfocia in questa aporia; da un lato occorre finalmente lasciare spazio all'essere delle cose, dall'altro, però, questo movimento in realtà lascia l'umano in una posizione di privilegio rispetto a quelle stesse cose che intende – paternalisticamente – preservare e proteggere. Non è la cosa in primo piano, è ancora una volta l'umano che *concede* alla cosa di mostrarsi come cosa: «quando *lasciamo* che la cosa sia essenzialmente nel suo coseggiare in base al mondo che mondeggia, allora *pensiamo* alla cosa in quanto cosa».²⁸ Finché non sarà la cosa stessa, muta e silenziosa, a 'prendere' la parola, fino ad allora la cosa sarà soltanto un pensiero del soggetto. Cioè non sarà davvero una cosa, ma rimarrà il corrispettivo negativo del soggetto.²⁹

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 78.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. Heidegger, “La cosa” (1949), in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. Adelphi, Milano 2002, pp. 38-39. I corsivi sono nostri.

²⁹ Questa lettura di Heidegger è rovesciata rispetto a quella recentemente proposta da G. Harman (*Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Open Court, Chicago 2002). Secondo Harman in Heidegger è possibile trovare gli elementi per inaugurare «una nuova epoca della metafisica» che permetterà di liberarsi dalla «lunga dittatura degli esseri umani» nella filosofia (p. 2), per approdare finalmente a una nuova «ontologia degli *oggetti in sé stessi* [objects themselves]»

Proviamo a tirare le fila delle analisi che abbiamo condotto fino a questo punto. Il soggetto umano è uno strano essere corporeo che, tuttavia, può diventare soggetto solo a condizione di staccarsi dal proprio stesso corpo. “Io”, infatti, significa mettersi di lato rispetto al corpo, valutarlo e pensarlo dall’esterno. Questo dualismo è intrinseco alla natura umana. Da qui il tentativo ricorrente di tornare verso le cose. Con Heidegger abbiamo visto un estremo tentativo di superare questo «oblio dell’essere». Un tentativo che fallisce perché per arrivare davvero alle cose occorre lasciare dietro quel soggetto che presuppone invece il non essere una cosa. Per questa ragione il corpo umano è impensabile e irraggiungibile dal soggetto, perché “Io” significa, in fondo, *non* essere corpo. Se la malattia dell’umano è questo taglio³⁰ rispetto al corpo, allora la cura che propone Heidegger non è sufficiente. L’uomo «pastore dell’essere» è ancora troppo uomo, troppo umanistico, troppo soggetto per poter davvero incontrare il ‘suo’ corpo. Si tratta allora di provare a seguire un’altra strada, quella indicata dalla psicoanalisi. Naturalmente una psicoanalisi molto diversa da quella del senso comune, secondo il quale la *talking cure* consisterebbe in un lavoro di scavo ermeneutico al servizio del soggetto, di quell’“Io” che, invece, è il principale ostacolo che si frappone sulla strada che porta al corpo. La psicoanalisi di cui ci occupiamo qui è al servizio non del soggetto, bensì del reale del corpo.³¹

5. Dal corpo al soggetto

Cosa ha, la cosa, che così tanto spaventa, ma anche attira, il soggetto umano? La cosa se ne sta per conto suo, la cosa sta, la cosa non si aspetta nulla, non rimpiange nulla, non desidera nulla. Ecco una

(p. 1). Le analisi precedenti mostrano in modo esplicito, crediamo, che Heidegger non può essere considerato il filosofo delle cose perché non rinuncia mai ad assegnare al soggetto umano una (qualche) posizione di privilegio rispetto al mondo dell’essere. Ricordiamolo, per Heidegger l’uomo è comunque il «pastore dell’essere», cioè non è la stessa cosa dell’essere.

³⁰ Vedi F. Cimatti, *Il taglio*, cit.

³¹ Vedi A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad Edizioni, Rende (cs) 2016.

nuova definizione della cosa: ciò che non desidera. Secondo il luogo comune umanistico ciò che rende la vita umana degna di questo nome è il fatto che l'umano è quel vivente che desidera, che non può non desiderare, che è sempre proiettato oltre di sé. L'essere umano è desiderio. Ora desiderio significa mancanza, perché appunto si desidera ciò che non si è o ciò che non si ha.³² Se l'essere umano è desiderio, allora *Homo sapiens* è una radicale mancanza. Una mancanza radicale perché non potrà mai essere soddisfatta, proprio perché non è che l'essere umano manchi di qualcosa in particolare, al contrario, l'essere umano è fatto di mancanza, coincide con questa stessa mancanza. Secondo questo diffuso modo di vedere, l'essere umano non basta a sé stesso, e per questa ragione ha sempre bisogno di *altro*, che può essere sia un altro essere umano – di qui il bisogno insopprimibile di amore – oppure bisogno di senso: «la vita», scrive Recalcati, «esige di entrare nel mondo del senso; spinge per entrarvi. La vita umana non si nutre solo di oggetti, non è solo fatta della sostanza del godimento, del carattere acefalo della pulsione; essa esige di entrare nell'ordine del senso. Senza questo accesso, la vita si disumanizza, resta vita animale, cade nello sconforto provocato dall'assenza della risposta dell'Altro».³³ È un passo esemplare, che da un lato esibisce il nesso che lega sogget-

³² A questa genealogia del desiderio come “mancanza” si oppone la tradizione – in cui pienamente si iscrive Lacan – che parte con Spinoza: quando nell'*Ethica* scrive che l'«essenza stessa dell'uomo» è il *conatus* (*Etica*, trad. it. Edizioni ETS, Pisa 2010, p. 159), Spinoza sta descrivendo il desiderio come un pieno che si espande, non come un vuoto alla ricerca di un impossibile 'riempimento'. Il desiderio di Spinoza è un più di potenza. Il filosofo contemporaneo che più e meglio riprende questa tradizione è Gilles Deleuze. Nel suo corso proprio su Spinoza (*Cosa può un corpo?*, ombre corte, Verona 2010, p. 210) per esempio scrive: «ogni affezione esprime il potere di essere affetto di un individuo [vivente o non vivente, la distinzione non è più così importante come nella tradizione umanistica], ossia il potere di essere affetto di un'essenza singolare. Spinoza non concepisce il rimpianto ... Anche se siamo sotto la pioggia e ci sentiamo tristi e sfortunati, non ci manca nulla. Non ci manca letteralmente nulla. Questa è la grande idea di Spinoza: un individuo non manca mai di nulla. Il suo potere di essere affetto è sempre effettuato, sempre e comunque. Nell'universo di Spinoza il termine 'mancare' non ha alcun senso».

³³ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, p. 362.

tività umana all'Altro e al senso, dall'altro mostra come questo stesso nesso escluda radicalmente la vita animale e le cose.

Si tratta ora di capire l'origine del nesso fra umanità e desiderio, e, successivamente, chiedersi se questo nesso possa essere sciolto. Perché l'attualità del tema della cosa nella psicoanalisi è legato al divenire cosa del soggetto umano, in definitiva al *divenire corpo* dell'animale che parla. Perché un corpo, come appunto una cosa, non ha desideri. All'inizio, secondo Lacan (che riprende il Freud della *Hilflosigkeit*³⁴), c'è un piccolo umano inerme e debolissimo gettato nella relazione con l'Altro, cioè gli adulti che gli garantiscono la sopravvivenza. L'Altro è necessario, altrimenti la nuova vita morirà. Il neonato, per esempio, piange. *Perché* piange, si chiede l'adulto? Ha fame? Ha sonno? Si è sporcato? È stanco? Fin dall'inizio il piccolo umano è pensato e sentito dall'adulto che se ne prende cura, come qualcuno il cui comportamento non è trasparente. Si viene al mondo e subito si diventa un *segno da interpretare*: «la parola materna scarica un flusso apportatore e creatore di senso che è di gran lunga in anticipo sulla capacità dell'*infans* di riconoscerne la significazione e farsene carico». ³⁵ Il piccolo di primate della specie *Homo sapiens* non nasce da subito umano, ³⁶ piuttosto lo diventa gradualmente proprio attraverso le interpretazioni degli adulti:

Finché restiamo nel nostro sistema culturale, la madre possiede il privilegio di un discorso ambiente di cui trasmette all'*infans*, in una forma predigerita e premodellata dalla sua psiche, le ingiunzioni, i divieti, e mediante il quale gli

³⁴ Con questo termine, traducibile in italiano come "impotenza", condizione originaria di "mancanza d'aiuto" Freud allude alla «lungamente protratta impotenza e dipendenza del bambino piccolo. L'esistenza intrauterina dell'essere umano appare, in confronto a quella della maggioranza degli animali, relativamente più breve; esso viene mandato nel mondo più incompleto di loro. L'influenza del mondo esterno reale viene perciò rafforzata [...]. Questo fattore biologico produce dunque le prime situazioni di pericolo e genera il bisogno di essere amati: bisogno che non abbandonerà l'uomo mai più»; S. Freud, *Inibizione, Sintomo e Angoscia* (1926), trad. it. in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 301.

³⁵ P. Aulagnier, *La violenza dell'interpretazione* (1975), trad. it. Borla, Roma 1994, p. 68.

³⁶ Cfr. F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, ombre corte, Verona 2011.

indica i limiti del possibile e del lecito. [...] Per mezzo del discorso che tiene all'*infans* e sull'*infans*, la madre si crea una rappresentazione ideica di lui, con la quale comincia a identificare l'“essere” dell'*infans* per sempre precluso dalla sua conoscenza. L'ordine che regola gli enunciati della voce materna non ha nulla di aleatorio e non fa che attestare che l'Io che parla è soggetto a tre condizioni preliminari: il sistema di parentela, la struttura linguistica, gli effetti esercitati sul discorso dagli affetti che sono all'opera sull'altra scena [quella inconscia]. Trinomio che è causa della prima violenza, radicale e necessaria, che la psiche dell'*infans* subirà nel suo incontro con la voce materna.³⁷

Si diventa umani attraverso la violenza necessaria – perché senza questa violenza non si diventa umani – dell'interpretazione dell'adulto. Il piccolo umano è dapprima qualcuno che è pensato e immaginato dall'Altro, e solo successivamente può diventare, eventualmente, qualcosa di autonomo. Questa condizione pone ogni umano in una condizione di radicale subalternità rispetto all'Altro. Essere umani significa, letteralmente, essere l'*oggetto* del discorso altrui. È l'Altro che ci parla, nel senso radicale che parla al *nostro* posto: «la violenza primaria esercitata dall'effetto di anticipazione del discorso materno si manifesta essenzialmente per mezzo di questa offerta di significazione che ha come risultato il fargli emettere una risposta che essa stessa formula in luogo e in vece dell'*infans*».³⁸ Discorso dell'Altro significa i pensieri, le fantasie, le preoccupazioni, i desideri dell'Altro. L'umano nasce dal desiderio altrui, ma non nel senso romantico che prima della nostra nascita qualcuno ci avrebbe desiderato; piuttosto nel senso brutale che l'umano diventa umano perché letteralmente incarna il desiderio inconscio di qualcun altro. Fin dall'inizio il “mio” desiderio è, in realtà, il desiderio di altri. Cioè il “mio” desiderio è il “suo” desiderio: «il desiderio», dice Lacan, «è anzitutto il desiderio dell'Altro».³⁹ L'Altro installa nel ‘mio’ corpo il *suo* desiderio. L'effetto principale di questo impianto è che ogni umano non coincide con il ‘proprio’ corpo, che in realtà è tutto fuorché il corpo proprio (la psicoanalisi non ha nulla a che fare con la fenome-

³⁷ P. Aulagnier, *La violenza dell'interpretazione*, cit. p. 69.

³⁸ Ivi, p. 72.

³⁹ J. Lacan, *Seminario vi. Il desiderio e la sua interpretazione* (2013), trad. it. Einaudi, Torino 2016, p. 18.

nologia). Il “mio” desiderio è il desiderio altrui, significa infatti: sono al servizio dell’Altro. Ma questo significa, appunto, che il ‘mio’ corpo è di altri, cioè del *suo* desiderio, e che quindi io non sono la stessa cosa del corpo che imprecisamente chiamo il “mio” corpo. Se il “mio” corpo non è mio, io comunque *non sono* questo corpo. L’effetto principale e radicale della «violenza primaria» è staccare ogni umano dal ‘suo’ stesso corpo. Diventare umani significa diventare soggetti,⁴⁰ quindi letteralmente perdere il corpo. La cosa del corpo è il prezzo da pagare per diventare umani. Ecco allora che «il desiderio si presenta come il tormento dell’uomo»;⁴¹ perché scava in lui un buco che divide il soggetto – quell’entità che si dice “io” – dalla cosa del corpo: «è in questo intervallo, in questa apertura beante che si colloca l’esperienza del desiderio. Essa viene colta anzitutto come esperienza del desiderio dell’Altro, ed è al suo interno che il soggetto deve situare il proprio desiderio. Questo non può situarsi da nessun’altra parte se non in questo spazio».⁴²

Proviamo a fare il punto. Siamo partiti dalla cosa, l’irraggiungibile cosa, che è irraggiungibile proprio perché l’umano per diventare umano deve rinunciare a essere la cosa del corpo, quel corpo che solo in modo affrettato e approssimativo chiamiamo il “suo” corpo. La filosofia, con Heidegger, non ha fatto che allargare il fossato che separa il soggetto dal corpo. Il nome di questo fossato è *desiderio*. L’umano non è un corpo perché è abitato dal desiderio. La posta in gioco, allora, per ripensare dentro la psicoanalisi la questione del corpo è proprio quella del desiderio. Il punto è: che ne è della cosa del corpo?

^{La} cattura dell’uomo nel λόγος [...] ciò che noi dobbiamo esaminare qui è che cosa ne consegue per l’uomo, e come l’uomo vi faccia fronte. La prima formula che ci si presenta è che occorre che egli sostenga la cosa realmente, che la sostenga con il suo reale, con sé stesso in quanto reale – che è anche l’aspetto che gli resta sempre estremamente misterioso.⁴³

⁴⁰ V. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit.

⁴¹ J. Lacan, *Seminario vi*, cit. p. 397.

⁴² Ivi, p. 20.

⁴³ Ivi, p. 418.

6. La dannazione di Mida

Il tema della cosa, *Das Ding*, diventa centrale nel pensiero di Lacan a partire dal *Seminario vii, L'etica della psicoanalisi*.⁴⁴ In effetti il seminario precedente, dedicato al desiderio, aveva accentuato fino all'estremo il movimento di alienazione del soggetto umano dal suo essere prima di tutto un corpo. Con il *Seminario vii* comincia invece il movimento contrario, verso il reale della cosa, un movimento che continuerà fino alla sua morte. L'analisi di Lacan comincia, come suo solito in quegli anni, con il commento di un lavoro di Freud, in questo caso il *Progetto di una psicologia* (1895).⁴⁵ La questione su cui concentra dapprima la sua attenzione è la distinzione fra “*das Ding*” e “*die Sache*”, fra la cosa in quanto cosa, al di qua del linguaggio, e la cosa nominata: «la *Sache* è proprio la cosa, il prodotto dell'industria o dell'azione umana in quanto governata dal linguaggio». ⁴⁶ Gli esseri umani, in quanto animali della parola e della conoscenza, hanno a che fare solo con *Sachen*, mai con *Dinge*: «le cose del mondo umano sono cose di un universo strutturato in forma di parola, e che il linguaggio, i processi simbolici, dominano, governano tutto». ⁴⁷ Ci aiuta a capire il senso drammatico di questa condizione il mito di Mida, come la narra Ovidio nelle *Metamorfosi* (xi, 85-198). Il re della Frigia chiede a Dioniso, come ricompensa per avergli riportato il suo vecchio maestro Sileno, di poter trasformare in oro tutto ciò che toccherà («effice, quicquid corpore contigero, fulvum vertatur in aurum»). Ma così tutto diventerà oro, e al mondo non ci sarà altro che oro; la condanna di Mida è la condanna dell'animale umano, che può toccare una cosa (*das Ding*) solo per trasformarla immediatamente in un oggetto (*die Sache*). In realtà non ci sono cose nel mondo umano, bensì solo oggetti nominati. E questa condizione non vale solo per le

⁴⁴ Su Lacan e Heidegger rispetto alla questione della cosa, vedi R. Terzi, *Il soggetto e l'al di là del significato. Tra Heidegger e Lacan*, in «Nóema», 4(1), 2013, pp. 156-179.

⁴⁵ S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1892-1899), trad. it. in *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968.

⁴⁶ J. Lacan, *Seminario vii. L'etica della psicoanalisi* (1986), trad. it. Einaudi, Torino 2008, p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*.

cose esterne, ma anche e soprattutto per quelli interni. Intanto possiamo pensare a qualcosa, in quanto quello stesso qualcosa lo possiamo appunto pensare; e per pensarlo dobbiamo poterlo nominare, cioè appunto trasformarlo in un oggetto.⁴⁸

L'entità più difficile da afferrare, per l'animale che parla, è il 'proprio' corpo, perché lo possiamo pensare solo dicendolo, ma in questo modo il corpo smette di essere una cosa, e diventa un oggetto come tutti gli altri: «e proprio in quanto passiamo al discorso che *Das Ding*, la *Cosa*, si risolve in una serie di effetti – persino nel senso in cui si può dire *meine Sache*. Sono le mie cianfrusaglie,⁴⁹ e tutt'altro da *das Ding*, la *Cosa* a cui dobbiamo ora tornare».⁵⁰ Il corpo-cosa non può comparire nel mondo umano che a patto di essere perduto come cosa, per diventare un oggetto qualsiasi. Perché la cosa-corpo, in quanto cosa, in quanto puro esserci corporeo, in quanto carne e sangue, è del tutto estranea rispetto al linguaggio e al pensiero, all'etica e alla psicologia, alla bellezza come alla bruttezza:

Tutto ciò che di essa [della cosa] si articola come buono e come cattivo divide il soggetto nei suoi confronti, in modo che direi incontenibile, irrimediabile, e senza alcun dubbio rispetto alla medesima Cosa. Non c'è oggetto buono e oggetto cattivo, c'è del buono e del cattivo, e poi c'è la Cosa. Il buono e il cattivo entrano già nell'ordine della *Vorstellung* [rappresentazione], sono lì come indici di ciò che orienta la posizione del soggetto, secondo il principio di piacere, rispetto a quanto sarà sempre e soltanto rappresentazione, ricerca di uno stato di elezione, di desiderio, di attesa. Di che cosa? Di qualcosa che è sempre a una certa distanza dalla Cosa, benché regolato dalla Cosa, la quale si trova al di là.⁵¹

La cosa sfugge in modo essenziale, perché il soggetto-Mida può solo avere a che fare con gli oggetti che pensa e nomina, oggetti intercambiabili, oggetti qualsiasi, oggetti qualunque (quelli sotto il regime

⁴⁸ Vedi F. Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007.

⁴⁹ *Meine Sachen* sono appunto "le mie cianfrusaglie", che proprio in quanto "mie" sono cose qualunque.

⁵⁰ J. Lacan, *Seminario vii*, cit. p. 74.

⁵¹ Ivi, p. 76.

del principio del piacere, le cose utili o inutili, belle o brutte, buone o cattive. La cosa-corpo è al di qua di queste distinzioni). *Das Ding*, la *Cosa*, è allora questo indicibile celato all'interno del dicibile; si tratta di un indicibile radicale, perché è lo stesso dispositivo del linguaggio che lo produce. Dire qualcosa, infatti, significa trasformare il mondo in qualcosa che può essere detto, ma così – come capita a Mida con l'acqua con cui cerca invano di dissetarsi, che diventa d'oro appena le sue labbra la sfiorano – ogni cosa diventa parola. La *Cosa* è allora l'ombra indicibile della parola, prodotta dallo stesso movimento del linguaggio.

Da un lato il corpo-cosa, indicibile e impensabile, dall'altro il desiderio dell'Altro e il linguaggio. Il corpo parlato, il corpo trasformato in oggetto detto, è il corpo come lo ha originariamente pensato e detto l'Altro, il corpo che si pensa e si dice con le parole e i desideri dell'altro, il corpo alienato. In questo senso la *Cosa*, per Lacan, è ciò che è «per sua natura perduto».⁵² La cosa è perduta per natura, perché l'unico corpo che conosciamo è il corpo detto, così come l'unico oggetto che Mida conosce è d'oro; «*das Ding*, in quanto Altro assoluto del soggetto».⁵³ Il soggetto non sa nulla di questo corpo, perché quello stesso soggetto può esserci solo perché ha rinunciato a essere semplicemente un corpo-cosa, per poter invece diventare l'animale che parla, l'animale che trasforma le cose in oggetti. La cosa-corpo è così l'indicibile per definizione: «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo il fuori significato».⁵⁴ In questo senso *das Ding* non è una cosa, è piuttosto un modo di essere al mondo al di qua della parola, del senso, del desiderio. L'esempio lacaniano di questa condizione è «la cosa materna, della madre in quanto occupa il posto di quella cosa, *das Ding*».⁵⁵ *Das Ding* non è la madre, come spesso si sente dire, è piuttosto quella pienezza assoluta del neonato-capezzolo-liquido-caldo-dolciastro. Questa non è una relazione, perché qualunque relazione implica dei termini preesistenti che, poi, entrano appunto in relazione fra loro; qui invece non ci sono, prima di questa pienezza, né il neonato né il capezzolo. *Das Ding* è questa pienezza assoluta che non manca di nulla, che non desidera né

⁵² Ivi, p. 62.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 64.

⁵⁵ Ivi, pp. 77-78.

rimpiange, non cerca né ricorda, non chiede ragioni né chiede nulla. *Das Ding* è il puro esserci di ciò che è. *Das Ding* è una vita come la può vivere una foglia, una nuvola, un fiore.⁵⁶ Una condizione che ci è del tutto ignota, perché, come abbiamo visto, l'umano nasce come umano, solo insieme alla «violenza primaria» che lo taglia in due, in corpo e soggettività. Se l'umano è questa faglia, allora non ha mai potuto conoscere questa condizione di pienezza. C'è l'umano perché non c'è *Das Ding*. E il corpo, che fine fa?

7. L'evento di corpo

Il corpo, per esserci, non dev'essere un corpo pensato, perché altrimenti è già da subito e per sempre perduta la possibilità di coincidere con quello stesso corpo. In questo senso il corpo è costitutivamente «perduto», proprio perché non c'è mai stato. Nonostante tutto quello che ci possono dire i seguaci di Darwin con la loro insistenza sulle somiglianze fra animali non umani e umani, l'essere umano è quel vivente che *ha* un corpo, mentre *non* è un corpo: «la biologia freudiana», cioè quella dell'animale gettato dall'Altro nel campo del desiderio, «non ha niente a che vedere con la biologia»,⁵⁷ quella che vale per i gatti e i batteri. *Das Ding*, allora, non è qualcosa che possa essere raggiunto, intanto perché non è una cosa, ma soprattutto perché se la raggiungessimo la trasformeremmo in un normale e banale oggetto, ché il destino di ogni *Ding* – quando entra nell'orbita umana – è diventare immediatamente una *Sache* qualunque. Per arrivare al corpo, pertanto, non si tratta di tornare indietro, perché l'umano non è mai stato soltanto corpo: al contrario, si tratta di portare fino alle estreme conseguenze la condizione umana. Se *Homo sapiens* è originariamente desiderio e mancanza, si tratta di abitare fino in fondo questa mancanza, fare il pieno della mancanza, abitare quel vuoto che l'umano è. La psicoanalisi, in questo senso, non è una pratica che dia senso all'esistenza dell'uomo (questo è

⁵⁶ Vedi F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul "divenir-animale"*, in «aut aut», 363, 2014, pp. 189-208.

⁵⁷ J. Lacan, *Seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1978), trad. it. Einaudi, Torino 2006, p. 88.

compito della religione, o della scienza); al contrario, è quella pratica linguistica (che però si confuta da sola), che cerca di portare il soggetto al corpo, cioè all'assenza di linguaggio e di senso. Questo significa abitare la mancanza, trasformarla in un pieno fatto tuttavia di nulla. Il corpo è esattamente questa condizione. La psicoanalisi porta un soggetto al corpo, cioè alla cosa, *Das Ding*. Se ora torniamo all'inizio di questo percorso, forse capiamo meglio perché abbiamo così paura di diventare una cosa: quello che temiamo è diventare corpo, perché sappiamo che il corpo-cosa non sa che farsene del soggetto.⁵⁸ Eppure, diventare corpo significa uscire dal desiderio e dall'angoscia, che è l'affetto del soggetto rispetto all'Altro: «l'angoscia risiede nel rapporto fondamentale del soggetto con quello che [...] ho chiamato il desiderio dell'Altro».⁵⁹ È chiaro perché il corpo non provi angoscia, perché il corpo non desidera, il corpo è pieno, il corpo non ha bisogno del senso. Il corpo vive. Non si tratta, allora, di temere la cosa, si tratta piuttosto «di reificare nella giusta maniera»,⁶⁰ cioè appunto di diventare la cosa-corpo.

Il primo passo per arrivare al reale del corpo è quello che Jacques-Alain Miller chiama la «traversata del fantasma»,⁶¹ la traversata del senso, della ricerca del senso. In altri termini, la traversata del desiderio, per arrivare al suo nucleo di mancanza: «il fantasma è essenzialmente ciò che, per il soggetto, fa schermo al reale. La traversata di questo schermo è supposta permettere al soggetto di accedere al reale, di avere con il reale un'intesa, da cui era fino ad allora scartato e di cui era incapace».⁶² Il fantasma, il linguaggio, il senso, lo stesso amore sono tutte forme di desiderio che allontanano il soggetto dalla cosa-corpo. Sono tutte forme di trascendenza, cioè modi per separare e allon-

⁵⁸ Il terrore collettivo che circonda l'Alzheimer trova qui, forse, una delle sue ragioni; il 'malato' d'Alzheimer diventa progressivamente e abissalmente un corpo soltanto corpo. Una condizione che fa più paura della stessa morte. Meglio la morte del soggetto, che la vita del corpo.

⁵⁹ J. Lacan, *Seminario x. Langoscia* (2004), trad. it. Einaudi, Torino 2007, p. 304.

⁶⁰ J. Lacan, *A proposito delle religioni e del reale* (1976), trad. it. in «La Psicoanalisi», 58, 2015, pp. 9-16, p. 13.

⁶¹ J.-A. Miller, *Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni i-iv)*, in «La Psicoanalisi», 51, 2012, pp. 212-276, p. 243.

⁶² *Ibidem*.

tanare il soggetto dal reale del mondo. Ma siccome la condizione del soggetto umano è quella della mancanza, si tratta di rendere abitabile quella mancanza, ribaltarla in un pieno (il nastro di Moebius rappresenta appunto questa situazione, che rovescia il sotto in sopra, e il dentro in fuori). Questo rovesciamento, che è appunto topologico e non ermeneutico (e quindi corporeo e non cognitivo), lascia il corpo al *suo* posto, che è il posto in cui è sempre stato, anche se non se ne accorgeva nessuno, perché «il reale [...] è quel che si ritrova sempre nello stesso posto». ⁶³ E quando il soggetto smette di inseguire i desideri, trova lì quel corpo che non ha mai neanche visto. E cosa trova, nel corpo, il soggetto? Finora il suo godimento, come insegna Freud, era legato a un divieto, a un «sacrificio pulsionale». ⁶⁴ Il soddisfacimento pulsionale del soggetto presuppone la castrazione, che è un'altra delle maschere della mancanza e quindi del desiderio. Il godimento del corpo liberato dal desiderio è invece un «godimento al di là dell'interdizione, è un godimento positivizzato, quello di un corpo che si gode». ⁶⁵ La castrazione, nella originale algebra di Lacan, è rappresentata con la formula $\neg\Phi$ (negazione del Fallo = castrazione); ma dal momento in cui, dopo il *Seminario vi*, ha intrapreso il movimento verso il reale, «l'insegnamento di Lacan», continua Miller, «è una avanzata dal negativo al positivo, da $(\neg\phi)$ a Φ », ⁶⁶ quindi un godimento che «si burla della negazione, fuori negazione», ⁶⁷ fuori castrazione. Il godimento $\neg\Phi$ è un godimento sotto il segno del desiderio, del rimpianto, della mancanza. È un godimento che cerca qualcosa, che nasce da un vuoto che si cerca di riempire. Il godimento del corpo-cosa, al contrario, «non attiene a un'interdizione, è un evento di corpo». ⁶⁸ Il corpo, se è un corpo-cosa, quindi non il corpo come altro dal soggetto (quel corpo asservito al soggetto del desiderio), è pieno. Perché il corpo, come la cosa – *das Ding* – non manca di nulla. Il corpo sta. È impensabile questo corpo, perché il soggetto tutto può pensare meno che l'autonomia paziente e ostinata di quello che

⁶³ J. Lacan, *Seminario vii*, cit. p. 82.

⁶⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), trad. it. in *Opere*, vol. 10, cit., p. 586.

⁶⁵ J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, cit., p. 276.

⁶⁶ Ivi, p. 273.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 276.

presuntuosamente chiama il “suo” corpo. Perché questo corpo non ha bisogno di essere pensato, e tantomeno sentito dal soggetto; non ne ha bisogno, basta a sé stesso, come un sasso o un pomeriggio di pioggia.

Secondo Miller il godimento dell’«evento di corpo» è affine a quello femminile, a quel peculiare godimento che almeno in parte sfugge alla legge della castrazione, per essere «concepito come principio del regime del godimento in quanto tale». ⁶⁹ Finora questa analisi parlava di corpo umano in generale, che come sappiamo non esiste; qui ora non solo prendiamo in considerazione in particolare il corpo femminile, ma in più lo si prende a modello di una corporeità-cosa, piena, positiva, oltre il principio della castrazione: «ebbene, è qui il godimento edipico [quello $\neg\Phi$], quello che deve essere rifiutato per essere raggiunto [quello femminile], quello che deve passare per una negazione – “no, è troppo poco per me” – per essere in seguito positivizzato». ⁷⁰ Se il godimento maschile è sotto il segno della Legge, della Castrazione, in definitiva del linguaggio, *questo* godimento «evento di corpo» non ha bisogno, per arrivare alla soddisfazione, di subordinarsi a $\neg\Phi$, perché, brutalmente ma anche finalmente, «l’evento di corpo non ha senso». ⁷¹ La psicoanalisi non deve avere paura di questa condizione, perché solo lì può trovare il corpo, e quindi arrivare, e per la prima volta, al reale, alla cosa.

L’«evento di corpo», collocandosi oltre il desiderio e il linguaggio, non ha bisogno dell’Altro, di essere sorvegliato e amato dall’Altro. L’«evento di corpo» è solitario, senza però essere egoista né egocentrato, perché solo il soggetto può essere narcisista; il corpo non ha bisogno di amare nessuno, e quindi nemmeno sé stesso: «questo vuol dire che il corpo in questione non si definisce con l’immagine dello specchio, con la forma immaginaria e non si definisce nemmeno con l’Uno. Non si definisce neanche come ciò che gode, ma come ciò che “si gode”». ⁷² Più in particolare, l’«evento di corpo» si muove in un campo del tutto privo di trascendenza, cioè è un corpo che finalmente abita la condizione in

⁶⁹ J.-A. Miller, *Seminario su L’Essere e l’Uno (lezioni v-vii)*, in «La Psicoanalisi», 52, 2012, pp. 124-183, p. 127.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 160.

⁷² J.-A. Miller, *Seminario su L’Essere e l’Uno (lezioni viii-x)*, in «La Psicoanalisi», 53-54, 2013, pp. 177-227, p. 190.

cui fattualmente si trova; la 'sua' condizione è quella che è, quello che fa è lavorare quella stessa condizione, cioè farne qualcosa. Il corpo che conosciamo è il corpo che parla, che si esprime attraverso un sintomo che qualcuno deve interpretare (ritorniamo alla «violenza dell'interpretazione» di cui si parlava più sopra); ma se il corpo diventa un sintomo, cioè un segno, allora il corpo reale svanisce, e rimane solo il significante di qualcos'altro. Se è il corpo-cosa che cerchiamo, questo continuo slittamento di senso – di per sé inarrestabile, come ben sanno gli analisti – va fermato. Ma non va fermato con una risposta ultima, con una interpretazione finale che svelerebbe al soggetto la verità del suo enigma, perché questa verità – lo sappiamo tutti – non esiste. Il corpo-cosa smette di essere sintomo, cioè linguaggio, e diventa quello che Lacan con un neologismo definisce «sinthomo», cioè un corpo che vive fino in fondo la corporeità che è. Il «sinthomo» è allora il corpo che è passato «al livello del reale». ⁷³ La topologia, e il nastro di Mœbius in particolare, ci possono aiutare a figurare questo movimento:



Il passaggio dal corpo-sintomo al corpo-«sinthomo» non è, di per sé, un evento straordinario. Allo stesso tempo è un passaggio molto difficile. Non ha a che fare con un pensiero complicato da elaborare, o con una scoperta incredibile. In realtà non si tratta affatto di un *capire*. In fondo si tratta di *vedere* quello che era da sempre lì, il corpo appunto, e vederlo per quello che è, un corpo-cosa. Allora, come sul nastro di Mœbius, ci si accorge che allontanandosi in una direzione dopo un cammino che può essere anche molto lungo (la «traversata del fantasma» di cui parla Miller) si torna al punto di partenza. Si scopre così che non esiste un punto di partenza, e che siamo sempre

⁷³ Ivi, p. 223.

stati nello stesso posto. Si scopre soprattutto che tutto è lì in vista, che non c'è un segreto, perché nel magico nastro di Moebius l'interiore diventa senza soluzione di continuità esteriore, e viceversa. Quindi non c'è né interiorità né esteriorità, c'è un corpo-superficie unitario. È questa unitarietà la caratteristica principale dell'«evento di corpo», che non ha bisogno dell'Altro, ma nemmeno lo teme; non ha bisogno di amore, ma neanche lo fugge; che vive la vita che vive, perché è l'unica vita che gli è dato di vivere; che, infine, può fare esperienza del godimento, perché «il desiderio viene dall'Altro, il godimento dalla Cosa». ⁷⁴ Un'ultima osservazione, per precisare il senso di questo movimento, che è tutto fuorché un'esaltazione dell'autosufficienza o dell'anti socialità dell'io. C'è qui un equivoco che va evitato: è diventato un luogo comune criticare il mondo contemporaneo perché edonista e anti comunitario; può darsi che sia questo il tratto della contemporaneità, ma di tutto questo il corpo-cosa non sa né può sapere nulla. Proprio perché corpo-*cosa* questa corporeità non ha bisogno di nulla, di merci come di comunità. È un corpo, e questo gli basta. Questo significa che quello che una volta era il soggetto si scioglie nel corpo-cosa. Alla coppia umanistica «Avere – Corpo» subentra quella tutta reale «Essere – Mondo». ⁷⁵ Il corpo-cosa, finalmente, è a casa nel mondo semplicemente perché è diventato mondo.

⁷⁴ J.-A. Miller, *Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni xi-xii)*, in «La Psicoanalisi», 55, 2014, pp. 188-212, p. 208.

⁷⁵ Ivi, p. 211.

Riassunto Ciò che più temono gli esseri umani è essere ridotti a ‘mere’ cose. In questo lavoro provo a capire questa paura a partire da una analisi filosofica della distinzione istituita da Heidegger fra essere umano e pietra. Secondo Heidegger *Homo sapiens* è un soggetto proprio perché non sarebbe una cosa. La condizione per essere un “soggetto” consiste nella capacità di dire di sé “io”. Pertanto, c’è una strettissima relazione fra soggettività e linguaggio da un lato, e il timore delle cose dall’altro. Al contrario, la psicoanalisi è il tentativo di dare un corpo al soggetto. È cioè il tentativo paradossale di liberare il corpo umano dalla parola. La psicoanalisi è il tentativo di permettere al soggetto umano di diventare un corpo, cioè una cosa.

Parole chiave Heidegger, Lacan, cosa, desiderio, corpo umano, umanesimo, anti-umanesimo.

Felice Cimatti Insegna Filosofia del Linguaggio all’Università della Calabria. Fra le sue pubblicazioni: *Il volto e la parola* (Macerata 2007); *La vita che verrà. Biopolitica per “Homo sapiens”* (Verona 2011); *Filosofia dell’animalità* (Roma-Bari 2013); *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte* (Macerata 2015). Ha curato, insieme a Silvia Vizzardelli, *Filosofia della psicoanalisi. Un’introduzione in ventuno passi*, con Alberto Luchetti *Corpo, linguaggio e psicoanalisi* (Macerata 2013) e con Leonardo Caffo *A come animale. Per un bestiario dei sentimenti* (Milano 2015). È docente dell’Istituto Freudiano, sede di Roma.